Religión, política y metodologías

Elio Masferrer Kan

Aportes al estudio de los sistemas religiosos

LIBROS DE LA ARAUCARIA

Elio Masferrer Kan es doctor en Antropología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH-INAH). Estudió la licenciatura en Historia con especialización en Antropología en la Universidad Nacional de Rosario, Argentina, y es maestro en Antropología Social por la Universidad Iberoamericana, México. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores de CONACYT, México.

Hizo un Diploma de Estudios Antropológicos (DEA), especializándose en Antropología de las Religiones en la Pontificia Universidad Católica del Perú. Cursó diplomados en Desarrollo Regional y en Federalismo Comparado (Instituto Nacional de la Administración Pública de México) y Estudio de la Reforma del Estado (Facultad de Ciencias Políticas de la UNAM y Cámara de Diputados).

Ha ejercido la docencia en Argentina, Perú y México. Desde 1980 es profesor-investigador titular C de Tiempo Completo en la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Es Presidente del Secretariado Permanente de la Asociación Latinoamericana para Estudios de las Religiones (ALER). Presidió el Comité Organizador del 53º Congreso Internacional de Americanistas (México, 2009).

Masferrer Kan, Elio
Religión, política y metodologías. Aportes al estudio de los sistemas religiosos.-
1ª ed. - Buenos Aires: Libros de la Araucaria, 2013.
228 p.; 22 x 16 cm.

ISBN: 978-607-00-7670-1

1. Religión. 2. Política. 3. Iglesia católica. 4. Evangélicos. 5. Metodología

Colección Religión en debate, dirigida por Elio Masferrer Kan

Diseño y formación: Alejandro Díaz Barriga C.

Correción de estilo:María Teresa González Pineda

© 2013, Elio Masferrer Kan
© 2013, Libros de la Araucaria.

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723 (Argentina)
Impreso en México / Printed in Mexico

Creative Commons

Libros de la Araucaria S.A.
Caseros 410 2O D C1152AAN - Buenos Aires - Argentina
Tel: 54 11 43072858
info@librosaraucaria.com
www.librosaraucaria.com
dinsmann@librosaraucaria.com
mexico@librosaraucaria.com

Este libro se terminó de imprimir en
Impresos J&S
Calle 4 n. 275 int. 2
Col. Pantitlán
C.P. 08100 Iztacalco, México, D.F.
El tiraje fue de 1000 ejemplares

Religión, política y metodologías.

Aportes al estudio de los sistemas religiosos

Elio Masferrer Kan

Prólogo

Iván Franco Cáceres

El amplio y complejo mundo religioso que acompaña el desarrollo de la humanidad, desde las hordas y tribus humanas primitivas hasta los grupos conformados en Estados poderosos y tolerantes de su diversidad de creyentes y personas sin religión, ha sido objeto de estudio constante desde las disciplinas filosóficas, sociales y antropológicas. Basta revisar el estudio clásico *Tratado de Historia de las Religiones* (1964) de Mircea Eliade para entender la vastedad teórica y conceptual que la ciencia moderna ha recorrido. No sin otro propósito que buscando definir e intentando explicar el papel que la religión y las creencias juegan en las relaciones humanas; tanto desde la perspectiva individual y la colectiva como desde luego enfocando la esencial dimensión simbólica que cada religión o "sistema" religioso y de creencias ha construido en su evolución e influencias recíprocas con ámbitos como el poder y la política.

La obra *Religión, política y metodologías. Aporte al estudio de los sistemas religiosos* de Elio Masferrer (ENAH/INAH), es un ejemplo de que el análisis de los fenómenos y procesos religiosos es un complicado procedimiento intelectual. Este no puede dejar de someterse a un constante e incisivo esfuerzo teórico, práctico y hasta

estadístico, para someterlo a hipótesis explicativas. La naturaleza cambiante, cuantitativa como cualitativamente hablando del mismo objeto de estudio, así lo demanda. Ni que decir de las acciones que asumen quienes comandan, o dicen hacerlo, a sus ejércitos de creyentes. Elio Masferrer, armado de conceptos que en su origen han sido aportación de la antropología y sociologías europea y norteamericana, discute y se regodea criticando sus aportes como sus alcances. Pero también, a partir de ellos, retoma y propone conceptos desde "la realidad del sur", como él llama, que coadyuvan en la comprensión de la complejidad con que se comportan en la era globalizada elites, burocracias y pueblo en general (religiosos o no), latinoamericanas. Actuantes todas dentro del abigarrado conjunto de proyectos políticos que en el actual momento histórico está imponiendo retos y pautas a todas las expresiones de la cultura religiosa en esa amplia y polisémica región, un campo social, afirma Elio Masferrer, fundamentalmente político-religioso.

Época la actual en la que encontramos cómo relatos dominantes como el catolicismo, o crecientemente influyentes como el evangelismo o el pentecostalismo, y demás, se enfrascan en los espacios privado y público, en una disputa tan *silenciosa* como no pocas veces *estruendosamente violenta*. A través de una lucha decidida por la captación, intercambio, migración, "eclectización", secuestro y hasta con cierto sentido trágico mediante esfuerzos de contención de almas humanas en intenso tránsito interreligioso como del simbolismo que las aconseja y nutre en su vida cotidiana. ¿Queremos acaso mayor problematización de la cuestión político-religiosa? Ya que, como observa Masferrer retomando el concepto dinámico de campo social lewiniano respecto que "en las sociedades de masas el problema que tenemos es entender que esas 'masas' no son amorfas ni homogéneas, sino que por el contrario están segmentadas, estratificadas y escindidas por tradiciones históricas, económicas, culturales, sociales y religiosas". Para el autor, por lo antedicho, acaso no existe mayor reto dentro de la antropología moderna, en particular para la antropología de las religiones, que explicar y sobre todo aceptar que esa diversidad religiosa es y no un asunto de cifras, un conjunto de subconjuntos en alzas y bajas sórdidas

pero inteligibles, con choques permanentes acompañados por crisis y decisiones tan lógicas como convulsas. Y, quizá para parafrasear de mejor forma la matemática social que Elio Masferrer aplica en su disección metódica, para poder formular y sacar de su cripta las estrategias que se dirimen desde despachos insospechados por no pocas elites u poderes obsesionados con, por ejemplo, el deseo de recomponer al precio que fuere sus añejos monopolios de personas.

Las cifras sobre cualquier Iglesia o conjunto de Iglesias, así sean las aportadas mediante esquemas institucionales en apariencia profesionalizados, si bien son de obligada consulta, el autor insiste en puntualizar cómo están sujetas a marcos de poder en los que cual crisoles engañosos: a) están ajenos la inmensa mayoría de los creyentes en tal o cual credo y a las que, b) por obligación metodológica, hay que confrontar a partir de mirar las trampas con las que pueden ser construidas o presentadas; sea para fines de un proselitismo no declarado como para justificar actos del mismo poder, así temporal como terrenal, en tanto que ambos están adscritos a un campo social entrelazado en nuestras latitudes culturales. Población aquella sobre la que terminan incidiendo, por cierto, las estrategias dictadas por quienes no asumen que la realidad rebasa cualquier deseo reprimido, aspiraciones nostálgicas de falsa totalidad nacionalista o demandas de propiedad territorial e intelectual históricas, así tengan enfrente a la globalización mundial, causa primaria de la infinita movilidad humana y de su perceptible relajamiento ritual/religioso.

Masferrer se esfuerza por ello en desarrollar, como ya tiene tiempo desplegando en sus incisivos aportes, la estrategia teórico-metodológica con la que contrapone todo esfuerzo consciente e inconsciente por manipular datos y proyecciones estadísticas para objetivos absurdos. Principalmente de aquellas posturas que suenan a quimeras de estabilidad dentro de tal o cual sistema religioso, sea o no hegemónico. En el estudio *Religión, política y...*, si algo queda implícita y claramente esbozado es que la estabilidad institucional de los sistemas religiosos son solo ideas falsas, argumentos demagógicos a los que hay anteponer con firmeza la sospecha como principio post-cartesiano básico. Ello sobre la base de mostrar, más

que demostrar, el papel determinante que tiene el acumulado errático (abusos, corrupción, autoengaño, etcétera), que incide directamente entre lo que se enseña, práctica o no se escucha en y dentro de cualquier denominación, campo y sistema religioso. Está claro que quienes menos aceptan que atraviesan por momentos difíciles son quienes forman parte o han auspiciado esa misma situación dentro de la lógica estructural dominante. El caso más paradigmático: La Legión de Cristo dentro de la Iglesia Católica.

La noción de permanencia y perpetuidad de un sistema religioso, se sugiere, acaso tiene mucho que ver con lo que ocurre tanto "dentro" como "por fuera" del propio sistema. Así, conceptos como eficacia simbólica, capital simbólico, tiempo social de feligreses y energía invertida en la reproducción (proselitismo) de un sistema religioso, no tendrían referente fáctico si no se cotejan con lo que en la realidad está, en cifras, *objetivamente* y *subjetivamente* sucediendo. Masferrer las aplica por ello a, por ejemplo, tres espacios del catolicismo latinoamericano, es decir, a naciones (México, Chile y Argentina) en donde la cuestión religiosa en general, más allá de legislaciones primarias o secundarias es, desde hace más de un siglo, razón de Estado. Lo hace introduciendo en su cuerpo explicativo categorías vinculadas con procesos objetivos y subjetivos como con diagnósticos que parten de -y desde- las propias apreciaciones, actitudes y juicios expresados por políticos, funcionarios oficiales y hasta uno que otro académico atormentado, situaciones que concluye uno por comprender que son del todo (o casi) conocidas por las jerarquías erráticamente conductuales de sus ya no tan eficaces sistemas religiosos. No sin paradoja, como algo que ellos mismos registran aunque no reconocen que registran.

Nociones como "masa crítica de católicos susceptible de conversión" o "masa social fluctuante entre conversión y regreso a la institucionalidad" reflejan, en ese caso específico, que la disminución universal de creyentes católicos (así en cifras oficiales de la Santa Sede, como en números locales aportados por los gobiernos latinoamericanos auscultados), se debe a algo más que a la merma de la propia eficacia simbólica en que ha devenido la burocracia católica. Frente a las enormes y día a día crecientes olas y ofertas

religiosas y agnósticas, respectivamente, la pérdida o ganancia de espacios tangibles de creación, recreación y hasta invención de fieles, solo puede comprenderse si lo entendemos como un campo dinámico en disputa constante, vívido y enfrascado. El autor nos muestra que dicho proceso está, en consecuencia, necesariamente acompañado de "fricciones interreligiosas"; fricciones en las que, si entendemos bien la propuesta conceptual, está de por medio el tiempo social o proselitismo eficaz que puede o no desarrollar en su favor un campo y un sistema religioso. Con o a pesar de sus burocracias vinculantes (verbi gracia la larga secuela de pederastia católica), y como sistema determinado bajo las difíciles circunstancias a las que se enfrentan las potenciales o acongojadas feligresías.

El libro que ahora nos entrega Elio Masferrer discute de forma básica la idea de crisis profunda institucional y estructural que vive la Iglesia Católica Universal. Su argumentación central se basa en las fuentes de la misma longeva institución. Muestra con el soporte de datos duros que la caída de vocaciones, fieles, parroquias y párrocos activos, recreación de ritos de paso, y demás, es una constante desde cuando menos hace cuatro décadas a nivel mundial. Mucho, nos explica, se debe al desequilibrio causado por el sobrepeso político interno alcanzado por las corrientes dominantes de la Iglesia tradicionalista y elitista, impuesta a todo el orbe desde la "extraña muerte" de Juan Pablo I un mes después de su elección. Dicha crisis alcanzó un punto máximo de tensión y su progresivo declive cuando salió electo Papa Benedicto XVI, un teólogo alemán que mirando u anclado en el pasado de la Iglesia crédula de la posibilidad de recomponer el monopolio católico, terminó por ceder ante el sustento mismo de ese pasado: elites y poderes fácticos nada piadosos y sí, como dijo el ahora Papa Emérito, muy marcados por la hipocresía, la corrupción y las intrigas palaciegas. Jugando en ello un papel más que determinante una Curia Romana, muy italianizada, a la que Bergoglio ha dejado en claro que confrontará con una progresiva universalización de la representación jerárquica.

Hasta la fecha, el nuevo Papa, un jesuita argentino, ha dejado por ello en claro que la recomposición de gran parte de la

imagen (¿"autoridad moral" dirían los feligreses ingenuos?), de la Iglesia Católica, debe fundarse en el compromiso y trabajo en y para las periferias miserables. Nutrirse de los espacios sociales en los que, diría la mejor de las ortodoxias liberacionistas, nació, creció y actuó el carpintero de Nazareth. Aquellos que inundan y conforman el enorme campo de excluidos y marginados por la globalización mundial, sobre todo la auspiciada por políticas neoliberales que favorecen la explotación irracional de la naturaleza como de amplias masas amorfas de humanos para quienes la Iglesia del poder carece, en los hechos, de acciones concretas. Coincidentemente, es en muchos de esos espacios en donde, nos muestra el autor, se encuentran los índices de crecimiento más dinámicos de las Iglesias no católicas; la gran mayoría considerada como hermanos separados desde el Concilio Vaticano II. Un sector o sistema ese, por cierto, que bajo cálculos conservadores está ya en una tasa casi cercana al 30% de la población nacional de un país como México. Frente a esta realidad, no reconocida pero claramente visualizada por la jerarquía y elites católicas de dicho país, la estrategia para contrarrestar tal ritmo de disidencia no ha sido otra que recurrir al viejo molde "Constantineano", el que hizo de la Iglesia Católica un atípico clon -largo y perdurable- del Estado por más de dos mil años.

La lectura de esta obra es fundamental para debatir la realidad del mundo religioso contemporáneo. En especial el que se asienta como parte de un sistema muy dinámico y abigarrado del contexto político-religioso latinoamericano. Nos ofrece una mirada, cruda pero realista, de las entrañas de la Iglesia Católica. Por ella podemos los lectores entender cómo y por qué se están tomando acciones o decisiones extraordinarias (renuncia de un Papa), como por qué se plantean pactos con poderes que todos asumían eran contrarios a los fines y objetivos de los Estados decimonónicos liberales que llegaron a declarar non gratos, como en México, al *conservadurismo* religioso. Análogamente, con el presente trabajo accedemos a una discusión y debate teórico que, desde la misma situación latinoamericana, cuestiona las teorías y conceptos congelados sobre religión, prácticas y *campos* religiosos. Elio Masferrer nos enseña que ya nada es igual desde el momento en que la disputa

por las almas se hizo un territorio de batalla abierto, en el que las alzas y bajas de fieles y sus registros está indistintamente asociado a la eficiencia (y eficacia) con que se convencen y conquistan en el mundo contemporáneo.

Mérida, diciembre de 2013.

1. Una propuesta metodológica alternativa

El presente estudio constituye un aporte para la construcción de una propuesta metodológica en las ciencias sociales de las religiones. Su desarrollo se origina desde el Sur e inicia con algunos aspectos de la formación universitaria de quien suscribe, con el fin de exponer esa experiencia interdisciplinaria. Aborda el concepto de campo social de Kurt Lewin (1951), en contraste con el de Pierre Bordieu, y refiere la pertinencia del concepto de arena de Victor Turner para el análisis de los procesos sociales y simbólicos. Por otra parte, compara las ideas de *subcultura, personalidad básica, personalidad de status, personalidad de clase y carácter nacional* —desarrolladas por la Escuela de Cultura y Personalidad (1930-1950)—, con la idea de *habitus* y *habitus* de clase de Pierre Bordieu, a la vez que retoma las críticas a estas ideas emitidas por Roberto Varela, quien explica su similitud con lo planteado en su momento por Tomás de Aquino.

Además, discute los conceptos de *religión y religión popular* en busca de proponer, desde una perspectiva etnológica, el concepto de *sistema religioso*; desarrolla los planteamientos del relativismo cultural y su importancia para el estudio de las religiones, exponiendo el concepto o punto de partida desde la *perspectiva de los*

creyentes; y explica el concepto de *estructuras macrosistémicas* y la dialéctica *denominación-sistema religioso*.

A lo anterior, agrega la *dimensión temporal de los sistemas religiosos* retomando los aportes de Ferdinand Braudel en materia de tiempo *corto, larga duración, larguísima duración y tiempo estructural*; así como la discusión en torno a los conceptos de *aculturación, transculturación y conversión religiosa*, relacionando la conversión con la dinámica del sistema religioso en el que está involucrado el creyente. También, realiza una conceptualización de los evangélicos; introduce el concepto de *conjuntos borrosos*, tomado de las matemáticas; y expone el concepto de *capital simbólico*, partiendo de los planteamientos de *eficacia simbólica* de Claude Lévi-Strauss.

En cuanto al concepto de *campo político-religioso*, se explica como la definición que mejor refleja la realidad latinoamericana, tomando distancia, de alguna manera, de los conceptos de *campo religioso* o *campo político*; categorías o tipos de ideas que pueden resultar confusos. Otro elemento que se agrega es un factor cuantitativo-cualitativo, el de *energía del sistema religioso*, punto clave para entender la expansión de los sistemas religiosos alternativos. Respecto al *modelo estructural* de la Iglesia católica, éste se aclara y se le añade el concepto de *congelamiento estructural* que padece o padeció en el período Juan Pablo II-Ratzinger-Benedicto XVI, desarrollando someramente las contradicciones entre *estructura segmentaria* y *monarquía divina*. En fin, se trata de un estudio extenso y profundo, elaborado para abrir una discusión.

Mi experiencia personal.

En las ciencias sociales es muy importante la formación que hemos tenido quienes nos dedicamos a la investigación. En lo personal, estudié antropología e historia en la Universidad Nacional de Rosario, en Argentina, carreras en las que me titulé. Posteriormente, aprobé cuatro años de la carrera de psicología en la misma universidad, y para complacer a mis padres, me dediqué a estudiar la carrera de abogacía, la cual decidí no continuar; aunque era un buen

alumno en las materias conceptuales, me sentía extraño en las codificadas. Sin embargo, esta experiencia me sirvió para comprender procesos políticos, cuestiones legales y el ejercicio y la defensa de los derechos.

En 1968, en el curso de psicología social, estudié el concepto de *campo social* desarrollado por Kurt Lewin (1951). Este autor lo definía como un sistema de fuerzas concurrentes y/o confrontadas. Planteaba un conjunto de reglas de funcionamiento del campo, semejante al fenómeno de "locomoción", según el cual las fuerzas sociales, si llegaban a una situación de "estancamiento", como consecuencia de un equilibrio entre fuerzas similares y contrapuestas, implicaban reformular el campo hasta obtener una resultante del sistema de fuerzas; orientación que definía la conducta de los seres humanos involucrados en el campo social respectivo.

José Bleger (2003), uno de los teóricos en boga de la psicología argentina, siempre reivindicó el aporte de Lewin, un refugiado alemán que logró huir a tiempo del nazismo. Sus principales formulaciones las hizo en la década de 1930, y publicó artículos que finalmente fueron compilados en una edición en 1951. Existe una traducción al castellano publicada en 1988 por la editorial Paidós: *El concepto de campo en las Ciencias Sociales*.

De campo a campo.

Reconozco que cuando leí los trabajos de Pierre Bordieu sobre el campo y el campo religioso, consideré que no me aportaban nada novedoso. En sentido estricto, me planteé que eran una suerte de "redescubrimientos" de la categoría *campo*, resultado del etnocentrismo lingüístico en los países del Primer Mundo; es decir, los francófonos no leen habitualmente a los anglos y viceversa. Hay una ventaja en el concepto de campo social lewiniano: el autor, un teórico de la psicología social, lo propone como un concepto dinámico en el que el campo es variable, ya que no es lo mismo en hombres y mujeres, en las diferentes categorías de edad y los grupos sociales. El campo de los distintos actores está referenciado al contexto

y a las experiencias concretas de los mismos. Es evidente que este concepto de campo inspira a Lewis Rambo (1996) en su clásico trabajo sobre conversión. Cabe apuntar que un psicólogo social mexicano, publicó un libro sobre el impacto de Kurt Lewin en la psicología, me refiero a Guillermo Delahanty (1997), quien reivindica la actualidad de este teórico.

Por el contrario, Bordieu (2007), con una formación y experiencia sociológica, piensa en el campo como una estructura general que define todo el contexto; refiere a un campo estructural. Para quienes trabajamos cuestiones religiosas en situaciones de cambio, tenemos que explicarnos los procesos de conversión, que en muchos casos son individuales o familiares, grupales o locales, en fuertes conflictos con otros miembros de la familia o de la misma comunidad. Mi conclusión es que resulta más útil para analizar el asunto el campo lewiniano que el bordesiano. Con un agregado, Bordieu no mencionó a Lewin, cuando es de buen tono en el trabajo científico discutir y diferenciarse de los autores anteriores. Otro detalle es que muy pocos investigadores, en el campo de los estudios religiosos, saben siquiera que ese concepto había sido ya planteado desde hace sesenta y cinco años, aproximadamente.

Paralelo a estas elaboraciones, Victor Turner desarrolló el concepto de arena: "el escenario concreto en el cual las ideologías se transforman en símbolos y el poder político se moviliza, actuando los símbolos como fuerzas en los procesos sociales y cumplen determinadas funciones en las ceremonias y rituales" (Chihu Amparán y López Gallegos, 2001: 139).

La Escuela de Cultura y Personalidad.

Otro asunto similar ocurre con los desarrollos en materia de personalidad básica, un concepto planteado en las corrientes culturalistas y de cultura y personalidad de la antropología y la psicología norteamericanas. La personalidad básica es compartida por los miembros de una sociedad, sobre la que se tejen los comportamientos individuales, permitiendo razonablemente prever el comportamiento

de otro miembro de la misma sociedad o cultura. Ralph Linton (1977) profundizó en estos conceptos y desarrolló el concepto de personalidad de status, que consiste en un conjunto de normas, valores y comportamientos practicados por quienes tienen un mismo status —el concepto de personalidad de status—. Implica la personalidad básica, pero considera que en las sociedades complejas, los integrantes de cada status o clase social, tienen a su vez un conjunto específicos de disposiciones compartidas, que les permite prever los comportamientos de los integrantes de su misma categoría social, sin descartar las variables individuales. También desarrolló en forma similar el concepto de personalidad de clase.

Desde esta perspectiva analítica, no está de más retomar el concepto de subcultura que fue desarrollado hace bastante tiempo por distintos autores de la corriente de cultura y personalidad. Cabe recordar que Linton señala que:

> "[...] existe en toda cultura un número considerable de características que comparten ciertos individuos, pero que no son comunes a todos los miembros de la sociedad ni a todos los que pertenecen a cualquiera de las categorías reconocidas socialmente.
>
> Las peculiaridades individuales no pueden clasificarse como parte de una cultura, [...] ya que no se comparten por los demás miembros de una sociedad [pero] al mismo tiempo son de gran importancia en la dinámica de la cultura, porque representan el punto de partida de todo aquello que más tarde se incorpora a ella" (1977: 270-271).

Luego señala que "pueden existir sub-culturas características de clases sociales determinadas y que se transmiten dentro de ellas".

La Escuela de Cultura y Personalidad es un esfuerzo interdisciplinario entre antropólogos y psicoanalistas desarrollado entre los años treinta y cincuenta del siglo pasado. Sus principales autores fueron Abram Kardiner (1945), George H. Mead, Ruth Benedict, Margareth Mead, Clara Sullivan y Ralph Linton, entre otros. Todos estos autores están traducidos al castellano en editoriales de gran difusión,

y a las experiencias concretas de los mismos. Es evidente que este concepto de campo inspira a Lewis Rambo (1996) en su clásico trabajo sobre conversión. Cabe apuntar que un psicólogo social mexicano, publicó un libro sobre el impacto de Kurt Lewin en la psicología, me refiero a Guillermo Delahanty (1997), quien reivindica la actualidad de este teórico.

Por el contrario, Bordieu (2007), con una formación y experiencia sociológica, piensa en el campo como una estructura general que define todo el contexto; refiere a un campo estructural. Para quienes trabajamos cuestiones religiosas en situaciones de cambio, tenemos que explicarnos los procesos de conversión, que en muchos casos son individuales o familiares, grupales o locales, en fuertes conflictos con otros miembros de la familia o de la misma comunidad. Mi conclusión es que resulta más útil para analizar el asunto el campo lewiniano que el bordesiano. Con un agregado, Bordieu no mencionó a Lewin, cuando es de buen tono en el trabajo científico discutir y diferenciarse de los autores anteriores. Otro detalle es que muy pocos investigadores, en el campo de los estudios religiosos, saben siquiera que ese concepto había sido ya planteado desde hace sesenta y cinco años, aproximadamente.

Paralelo a estas elaboraciones, Victor Turner desarrolló el concepto de arena: "el escenario concreto en el cual las ideologías se transforman en símbolos y el poder político se moviliza, actuando los símbolos como fuerzas en los procesos sociales y cumplen determinadas funciones en las ceremonias y rituales" (Chihu Amparán y López Gallegos, 2001: 139).

La Escuela de Cultura y Personalidad.

Otro asunto similar ocurre con los desarrollos en materia de personalidad básica, un concepto planteado en las corrientes culturalistas y de cultura y personalidad de la antropología y la psicología norteamericanas. La personalidad básica es compartida por los miembros de una sociedad, sobre la que se tejen los comportamientos individuales, permitiendo razonablemente prever el comportamiento

de otro miembro de la misma sociedad o cultura. Ralph Linton (1977) profundizó en estos conceptos y desarrolló el concepto de personalidad de status, que consiste en un conjunto de normas, valores y comportamientos practicados por quienes tienen un mismo status —el concepto de personalidad de status—. Implica la personalidad básica, pero considera que en las sociedades complejas, los integrantes de cada status o clase social, tienen a su vez un conjunto específicos de disposiciones compartidas, que les permite prever los comportamientos de los integrantes de su misma categoría social, sin descartar las variables individuales. También desarrolló en forma similar el concepto de personalidad de clase.

Desde esta perspectiva analítica, no está de más retomar el concepto de subcultura que fue desarrollado hace bastante tiempo por distintos autores de la corriente de cultura y personalidad. Cabe recordar que Linton señala que:

> "[...] existe en toda cultura un número considerable de características que comparten ciertos individuos, pero que no son comunes a todos los miembros de la sociedad ni a todos los que pertenecen a cualquiera de las categorías reconocidas socialmente.
>
> Las peculiaridades individuales no pueden clasificarse como parte de una cultura, [...] ya que no se comparten por los demás miembros de una sociedad [pero] al mismo tiempo son de gran importancia en la dinámica de la cultura, porque representan el punto de partida de todo aquello que más tarde se incorpora a ella" (1977: 270-271).

Luego señala que "pueden existir sub-culturas características de clases sociales determinadas y que se transmiten dentro de ellas".

La Escuela de Cultura y Personalidad es un esfuerzo interdisciplinario entre antropólogos y psicoanalistas desarrollado entre los años treinta y cincuenta del siglo pasado. Sus principales autores fueron Abram Kardiner (1945), George H. Mead, Ruth Benedict, Margareth Mead, Clara Sullivan y Ralph Linton, entre otros. Todos estos autores están traducidos al castellano en editoriales de gran difusión,

como el Fondo de Cultura Económica. La Escuela de Cultura y Personalidad elaboró los conceptos de *personalidad básica* (Kardiner, 1945), *personalidad de status* y *personalidad de clase* (Linton 1977). La personalidad básica es un conjunto de disposiciones compartidas por los miembros de una cultura; por ello, los miembros de una cultura pueden prever el conjunto de "respuestas" esperadas por los otros miembros de la sociedad. Elaboró, también, el concepto de carácter nacional, definido como un conjunto de disposiciones, comportamientos y valores compartidos, en este caso, por los habitantes de un país o un grupo de personas de una nación.

Estos conceptos están incorporados, incluso, en enciclopedias y esfuerzos de síntesis. Sugiero consultar la *Enciclopedia internacional de Ciencias Sociales* (Sills, 1974), editada en castellano por la Editorial Aguilar (existe una versión en portugués, originalmente en inglés), con objeto de que el lector ahorre tiempo en la consulta del tema tratado. Cuando estudié los conceptos de *habitus* y de *habitus de clase*, debo reconocer que el "aire de familia" con las definiciones de personalidad básica, de status, de clase y carácter nacional era ineludible, pero había un detalle más complicado. El concepto *habitus* tampoco era novedoso, había sido formulado por un autor sumamente conocido y quizá poco leído en esos tiempos: Tomás de Aquino, un santo e intelectual connotado de la Iglesia católica, que vivió en el siglo XII y desarrolló este concepto en la *Summa Theologica*.

Roberto Varela, destacado antropólogo mexicano, con formación teológica, criticó duramente el asunto (2005: 91). Varela, fundador y mentor académico de uno de los departamentos de antropología más prestigiados de México, el de la Universidad Autónoma Metropolitana, campus Iztapalapa (UAM-I), señala que no se puede emplear *habitus* en singular, como lo hace Bordieu. Destaca que ya Tomás de Aquino en la *Summa Theologica* había señalado que un *habitus* singular no podía estar compuesto de varios hábitos, pues plantea que "el hábito al ser una cualidad es una forma simple. Pero ningún ente simple se constituye de muchos. Luego [reafirma] un hábito singular no puede estar compuesto de muchos" (Aquinatis: 1901: Art. IV, Quaestio LIV).

Varela también destaca que el concepto de *habitus de clase* no se puede sostener, porque "esta es una mera unidad operante agregada o a lo más de identidad, confundiendo un ejercicio de simple elaboración de operaciones intramentales con realidades extramentales: unifica en la mente *habitus* una realidad extramental *hábitos*" (Varela, 2005: 91). Si pensáramos en *hábitos* y no en un *habitus* singular, "podríamos entender el comportamiento diferencial de los actores sociales: unos compartirían algunos hábitos semejantes, pero no todos los hábitos serían compartidos por la totalidad. Tendríamos diferencias entre edades, sexos, ciclos de los grupos domésticos, experiencias individuales de la vida laboral, etc." (Varela, 2005: 92). Nuestro autor considera que el hecho de que se comparta una cultura, no quiere decir que los comportamientos sean uniformes u homogéneos. Para complementar esta idea, incluyo en anexo el texto en latín que cita Varela.

Desarrollo de categorías desde el Sur.

Durante mucho tiempo los científicos sociales latinoamericanos empleamos formulaciones conceptuales desarrolladas en otros contextos sociopolíticos, culturales y económicos, realizando procesos de interpolaciones teóricas, que nos llevaron a transitar en forma acrítica por las modas conceptuales de los centros hegemónicos. El desafío que enfrentamos es la elaboración de propuestas que partan de nuestros contextos y traten de resolver nuestros problemas, asumiendo los aportes conceptuales hechos no sólo en el Primer mundo, sino aquellos que se construyen en el Tercer mundo, particularmente en América Latina y en nuestros propios países.

Para construir una antropología de las religiones en sociedades complejas, considero importante partir de las distintas visiones del mundo desarrolladas en nuestros propios países, rompiendo con los criterios etnocéntricos, eurocéntricos y neocoloniales que sólo ven como legítimas las instituciones y propuestas religiosas originadas en los centros hegemónicos; mientras que a las propuestas locales les asignan la categoría de religión popular,

protestantismo popular o catolicismo popular, sin tomar en cuenta que los antropólogos deberíamos excluir esos juicios de valor para estudiar nuestras realidades. No podemos olvidar que cada cultura o subcultura, o cada sociedad en los contextos multiétnicos, pluriculturales y complejos que definen nuestras sociedades, merecen nuestro respeto y la posibilidad de ser estudiadas como formaciones en sí mismas.

En numerosos casos algunos científicos sociales de las religiones han tomado como punto de partida las definiciones, construcciones teológicas e incluso propuestas utópicas, construidas en los centros hegemónicos, para estudiarlas como si fueran la realidad que estamos analizando. Frente a esta situación es importante recordar a Herskovits (1991), un clásico de la antropología, quien planteó los espacios de la convivencia, el relativismo cultural: "es una filosofía de la cual surge el respeto mutuo basado en los hechos que pone en audaz relieve el duro núcleo de las *semejanzas* entre las culturas que han sido tenazmente pasadas por alto a favor del acento puesto en las diferencias culturales. Estos hechos demuestran que toda sociedad tiene valores e impone restricciones que todo sistema de ética ejerce sobre los que viven de acuerdo con aquel" (1992: 711). Este contexto es primordial para analizar la antropología de las religiones y, además, nos permite ubicar a nuestros objetos-sujetos de estudio.

Asumir el relativismo cultural como un criterio básico de la antropología de las religiones, no implica renunciar al control social, como ya lo dijo hace mucho tiempo Herskovits: "hay que distinguir agudamente entre relativismo *cultural* y la relatividad de la conducta individual que equivaldría a negar todo control social sobre la conducta. Se ha visto que en toda sociedad humana existen fuerzas morales integradoras, [y] el núcleo mismo del relativismo cultural es la disciplina social que respeta las diferencias, es el respeto mutuo. Subrayar el valor de diversos modos de vida, y no el de uno sólo, significa afirmar los valores de cada cultura" (Herskovits, 1992: 92),[1] y

[1] "La historia cultural nos enseña que si es importante discernir y estudiar los paralelismos en las civilizaciones humanas, no es menos importante discernir y estudiar las diferentes maneras que el hombre ha estudiado para satisfacer sus necesidades" (Herkovits, 1992: 92).

no como simples derivados de otros sistemas culturales, sociales y políticos.

Conceptos aportados.

Planteo la necesidad de formular un marco conceptual, teórico, analítico y fundamentalmente operativo de la antropología de las religiones que deje de lado el etnocentrismo y se aboque al estudio de las visiones del mundo que se formulan en nuestras sociedades; particularmente, aquellas que de manera habitual denominamos religiosas. Es importante mencionar a Clifford Geertz (1989), quien definía la religión como "un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres, formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único" (Geertz, 1989: 89). Empero, sin descartar los aportes de Geertz, debemos reconocer que en términos operativos consideraremos también religión a todo "sistema conceptual, mítico, simbólico y ritual que se planteé en términos de *verdades absolutas*, operando sin necesidad de verificación o si la reclama es en realidad un proceso de verificación, que se verifica a sí mismo, un esquema tautológico" (Masferrer, 2004: 76).

Es conveniente definir mi perspectiva analítica; en muchos casos, los investigadores de las religiones se han centrado en los informantes claves, tomando en múltiples ocasiones como tales a líderes institucionales que tienen cierto nivel de formalización. Por lo general, los líderes formales son realmente *brokers* —intermediarios del poder—, que entre las cúpulas eclesiásticas y sus feligreses tratan de adscribirse a las ortodoxias dogmáticas y teológicas, con objeto de obtener legitimidad desde la cúpula, refiriéndose más al campo de la "cultura ideal" o los paradigmas institucionales, que a la "cultura real" de la organización, sin perder necesariamente el control de su feligresía, donde se plantean en numerosas ocasiones como constructores o al menos buscadores de consensos. Esto no descarta el desarrollo de estrategias de control sobre sus feligreses,

debido a tratan que éstos abandonen lo que llaman contaminaciones "paganas", resultado de una "educación religiosa deficiente", para que sufran las transformaciones "que los llevarán a la verdadera fe".[2]

Para quienes partimos de la observación participante, y de una antropología de las religiones en sociedades complejas, en las sociedades de masas el problema que tenemos es entender que esas "masas" no son amorfas ni homogéneas, sino que por el contrario están segmentadas, estratificadas y escindidas por tradiciones históricas, económicas, culturales, sociales y religiosas.

Por ello, nos parece importante partir de *la perspectiva de los creyentes*; el punto de partida para una lectura etnológica es el análisis de las transformaciones sufridas en los sistemas de eficacia simbólica y en los rituales, ceremonias y prácticas religiosas vinculadas a los mismos. Buscar la perspectiva del creyente, de los consumidores, productores y reproductores de bienes simbólicos y religiosos, permite abrir

> "[...] caminos para comprender adecuadamente la dinámica de los sistemas religiosos y las solidaridades que se construyen entre miembros de distintas confesiones religiosas, quienes muchas veces comparten más entre sí que con miembros de otros sectores de la misma iglesia a la que pertenecen. Las perspectivas de los creyentes ponen en entredicho los sistemas eclesiales jerarquizados, se configuran muchas veces como sistemas de poder de los laicos, en ciertos casos alternos al de las iglesias y sus sistemas clericales basados en especialistas religiosos 'iniciados' en los términos institucionales" (Masferrer, 2004: 50).

En la caracterización de especialistas religiosos que propongo, tomo en cuenta a todos aquellos que están dedicados preferentemente

[2] Al respecto, Manuel Marzal expone algunos planteamientos, cuando considera que "el catolicismo popular no es la religión de los pobres, sino de las mayorías poco cultivadas religiosamente" (2002: 316-317). Después veremos que ofrece diversas definiciones.

a la producción y reproducción de los sistemas religiosos. Esta definición incluye, por supuesto, a especialistas "no formalizados" desde las cúpulas eclesiales, pero que los creyentes consideran con estos roles.

Los sistemas religiosos y las iglesias o denominaciones.

Desde esa perspectiva empleo el concepto de *sistema religioso* para diferenciarlo del término *religión*, ya que en muchos casos el primero fue utilizado como sinónimo de las grandes corrientes religiosas —cristianismo, catolicismo, judaísmo, etcétera— (Weber, 1980: 17),[3] o como concepto referido a una institución. En este trabajo de investigación, como señalé anteriormente, prefiero emplear el término sistema religioso como un sistema ritual, simbólico, mítico y relativamente consistente, desarrollado por un conjunto de especialistas religiosos, que se articula o participa en un sistema cultural o subcultural.[4] Considero clave el papel del ritual, porque mediante la participación en los sistemas rituales es que se internalizan los sistemas religiosos, y es a partir de éstos que se articulan en los sistemas míticos y simbólicos; cabe recordar que la endoculturación religiosa se inicia desde el nacimiento de los niños.

En el desarrollo de esta propuesta, en numerosas ocasiones he empleado el concepto de religión popular para referirme a los

[3] Weber entiende por religiones mundiales al confucionismo, hinduismo, budismo, cristianismo e islamismo: "sistemas religiosamente determinados de regulación de la vida que han sabido reunir en su derredor a multitudes de adeptos". También incluye como sexta posibilidad al judaísmo, por su impacto en el Islam y el cristianismo (Weber, 1980: 17).

[4] "Podríamos decir que las diferencias individuales en las creencias y en el comportamiento de personas que pertenecen a un sub-grupo o comunidad local dentro de una sociedad particular, están sumidos en los consensos que caracterizan las sub-culturas de los dos grupos y de este modo hacen posible distinguirlos unos de otros en términos de sus patrones típicos de pensamiento y de conducta" (Herskovits, 1992: 631).

sistemas religiosos;[5] sin embargo, este concepto tiene bastantes debilidades, pues presupondría que las clases altas se adscriben a la ortodoxia o que no son capaces de generar sus propias propuestas religiosas.[6] Tal argumento, ya había sido señalado por el antropólogo catalán, Manuel Delgado:

> Aquí reside la gran paradoja que el aparato eclesial se ve condenado a repetir. La única manera de divulgar los mensajes de su sistema religioso es vehiculándolos mediante actitudes y conceptos que le son ajenos, y a veces contrarios. Para ganarse un cierto grado de articulación social, la Iglesia debe constantemente cristianizar el folclore y folclorizar el cristianismo. La religión que las gentes practican es, a la vez, un medio y un obstáculo, su principal aliado y su peor enemigo.
>
> El *catolicismo*, entendido como religión teológica, es, ante todo y casi únicamente, la religión en la que creen y que practican los teólogos y la paupérrima minoría para la que sus arcanos significan. Llamar a esa estructura *experiencia religiosa ordinaria* o *sistema religioso de denominación católica* es legítimo y preferible a la artificial *religiosidad popular*. Lo que ocurre es que el valor de tales nociones se acerca al del eufemismo, porque, en antropología y cuando ha lugar a ello —es decir, cuando existe un espacio sociocultural exento a que referir tal categoría—, el nombre que recibe el conglomerado de esas prácticas y creencias no es otro que el de, sencillamente, *la religión*" (Delgado, 1993: s.n.p.).

[6] Una de hipótesis de este trabajo es que el desarrollo de la Nueva Era o la Teología de la Prosperidad en las clases altas, por analogía, tiene un rol estructuralmente similar a la llamada religión popular en los sectores populares.

[5] Varios autores deslindan la religión popular como instrumento de lucha de las clases populares y la contraponen a la *religión oficial*, resultado de la romanización de la Iglesia a partir del siglo XIX (Pio IX) (Dussel, 1986: 110-111). Estoy de acuerdo con Dussel, sin embargo, disiento en descartar la posibilidad de que las clases altas generen a su vez sus propias construcciones religiosas, sin que necesariamente sean las mismas que las "oficiales".

Resulta interesante destacar, que los autores referidos polemizan con un texto contemporáneo a esa época de Manuel Marzal. Años después, Marzal, revisando sus definiciones, les contesta en *Tierra encantada*, donde emite un conjunto de definiciones sobre catolicismo popular que son divergentes. Es importante recordar que nuestro autor, además de antropólogo, era sacerdote jesuita y asesor activo de espacios confesionales, lo anterior es evidente cuando considera que:

> [...] el catolicismo popular puede definirse en general, como la forma en que se expresan religiosamente para dar un sentido trascendente a su vida, las grandes mayorías del pueblo de América Latina, que se definen a sí mismas como católicas, a pesar de su escaso cultivo religioso, que se debe tanto a la falta de una mayor atención de parte de la Iglesia Católica [...] como a que dichas mayorías no buscan mayor atención religiosa y se contentan con ser católicos a su modo (Marzal, 2002: 315-316).

Las estructuras macrosistémicas.

En este contexto, las denominaciones religiosas tienen en su interior distintos sistemas religiosos. Igualmente, estos sistemas religiosos, aunque diferentes entre sí, pueden tener un conjunto de elementos comunes que traspasa las estructuras organizativas, eclesiásticas o denominacionales; una estructura macrosistémica, cuyo ejemplo más notable son los llamados modos nacionales de expresión religiosa, como es por ejemplo la llamada religión civil norteamericana.[7] Una línea de investigación pendiente, trataría de ubicar los distintos

[7] "Se trata de una religión que evita identificarse con una sola confesión religiosa, que toma prestado de las tradiciones religiosas de tal modo que el americano medio no ve conflicto alguno entre ella y su fe particular si es que la tiene"; además, "la religión civil consiste en uso de símbolos religiosos en la vida pública" (Giner, 1994: 144).

modos nacionales de configuración de los sistemas religiosos específicos, así como sus modos de articulación, en sistemas culturales más amplios.[8]

Bajo este enfoque, los sistemas religiosos se articulan en la dinámica de las sociedades nacionales y regionales donde están insertos, a la vez que producen importantes transformaciones en las estructuras eclesiásticas nacionales e internacionales. Del mismo modo, estas estructuras transnacionales tienen inercias burocráticas e históricas que tienden a encauzar u orientar los procesos de los sistemas religiosos concretos, produciéndose así una tensión permanente, ortodoxia-lectura sistémica, que genera tendencias a la fisión de las estructuras eclesiásticas y la creación de nuevas formas organizativas que respondan a las actuales demandas de desarrollo de los sistemas religiosos.

La dialéctica denominación-sistema religioso[9] es importante en gran medida, porque pone en duda las estructuras de poder tradicionales de las iglesias y sus aparatos burocráticos, las cuales son expresión visible de su confrontación. Otra evidencia de la organización de las solidaridades transdenominacionales, reside en las dificultades de las iglesias para construir verdaderos diálogos ecuménicos en América Latina.[10]

[8] Al respecto, en América Latina los desarrollos más avanzados en esta cuestión son los realizados por investigadores brasileños, del Cono Sur y el Mundo Andino; además de los mesoamericanistas (en un sentido más histórico) y los mexicanos.

[9] El término *denominación* ha sido desarrollado en los Estados Unidos y es consistente con el concepto de sociedad civil. Implica que cada grupo religioso no se asume como la *iglesia*, sino que son sólo partes en el proceso de construcción de ésta; es decir, *denominaciones de una parte del cuerpo de Cristo*, construcciones inconclusas de la Iglesia que propuso Cristo. En ese sentido, hay una controversia con la Iglesia católica. El término *denominación* es útil pues, aunque connotado, no implica juicios de valor descalificatorios, como es el caso de secta, nuevo movimiento religioso o *cult*. Existe un acuerdo tácito, entre los científicos sociales de las religiones en América Latina, de emplearlo como término neutral.

[10] Véase Goodall, apéndice de M. Pérez Rivas (1970), donde se muestran los avances y retrocesos del movimiento ecuménico. Originalmente planteado en Europa, su traslado a América Latina ha sido complicado, debido a que la disputa por la feligresía es la tónica y el diálogo ecuménico sólo se centra en los feligreses de las

Precisamente, esta noción no institucional de sistema religioso está basada en el trabajo de campo, herramienta habitual del antropólogo, que hace énfasis en los grupos sociales portadores de los sistemas religiosos, sin recurrir necesariamente a la perspectiva de los teólogos y los intelectuales orgánicos de dichos sistemas, quienes parten de la perspectiva institucional y de autoridad, independientemente de los procesos sociales de reproducción y reformulación de los sistemas culturales y religiosos.

La dimensión temporal en los sistemas religiosos.

Un aspecto fundamental en la comprensión de los sistemas religiosos es el entendimiento de la dinámica del tiempo. Ferdinand Braudel (1980), el teórico francés de la Escuela de los Anales, considera que existen cuatro tipos de tiempo: *el tiempo corto* o *de los acontecimientos*; la *larga duración*, que ubica en ciclos de alrededor de cincuenta o sesenta años; la *larguísima duración*, que identifica en tiempos de alrededor de cuatrocientos años; y el *"tiempo estructural"*, que retoma de los conceptos de Claude Lévi-Strauss. Este último refiere al tiempo de los mitos fundadores y, según explica, se presenta "congelado" en los tiempos, pero a pesar de ello también sufre procesos de transformaciones.

De alguna manera, las "autoridades religiosas", los teólogos y demás especialistas que analizan lo religioso se refieren a esta temática actuando en la larga y larguísima duración, cuando no en el tiempo estructural. Cabe recordar, la polémica que impulsó la Iglesia católica en torno a la cristiandad europea, enfocada en su reclamo por la eliminación de este concepto de los documentos de la Unión Europea. Sin embargo, es tal el descrédito en Europa de las instituciones religiosas, que la polémica careció de relevancia. La Unión Europea le apuesta a sociedades multiculturales y plurirreligiosas;

iglesias históricas hasta la Reforma; excluye a los pentecostales, y en el caso de los bautistas, la mayor parte de las veces tienden a apartase. Será después de 1965, con el II Concilio Vaticano, que el panorama cambie.

incluso, su preocupación es, entre otras cuestiones, la europeización del Islam que, evidentemente, "llegó para quedarse".

Es notorio que en las polémicas sobre el aborto y el matrimonio entre personas del mismo sexo, la discusión alude justo a estas dinámicas temporales. La vida de las personas, a lo máximo, se desarrollará en un ciclo de *larga duración* o podrá vivirse en dos ciclos, si les toca una *coyuntura* o, dicho de otro modo, la transición de un ciclo a otro. La coyuntura se define como la inversión de una tendencia o la construcción o configuración de nuevas situaciones. La defensa que, en términos genéricos, hace la Iglesia católica de la familia refiere sólo al tiempo estructural; en cambio, a la población le preocupa la familia concreta que tiene frente a sí misma.

Los planteamientos anteriores nos llevan a entender la dinámica en el corto plazo. Como ya había adelantado, para ello seguí las posturas del psicólogo social Kurt Lewin (1988). Nuestro autor considera que los individuos, en su articulación social, actúan sobre "campos sociales" que tienen una multiplicidad de factores, los cuales inciden en el comportamiento humano. El dato más interesante reside en que esta configuración es distinta por categorías de edad y sexo. Lewin discrimina en términos analíticos si los individuos están en la niñez, la adolescencia, la juventud o la etapa adulta, si son hombres o mujeres y si están en una clase social o en otra. La configuración que adquiere el campo social es diferente para cada uno de estos sectores y, por lo tanto, los comportamientos esperados serán desiguales. Lewin plantea, también, que los individuos socialmente articulados aplican distintas estrategias de la toma de decisiones y configuran campos sociales disímbolos. Respecto a la toma de decisiones, ésta se define de acuerdo a los vectores de fuerzas contrapuestas que construyen, de hecho, la personalidad de los individuos. Cuando estos vectores de fuerzas alcanzan un equilibrio o estancamiento en la toma de decisiones, se produce el fenómeno de locomoción; procedimiento mediante el cual los individuos recomponen el campo, introducen nuevos factores o cambian la fuerza o el peso de los mismos.

José Bleger, importante psicólogo argentino, retomando a Lewin, sintetiza el concepto de campo como:

> Totalidad de hechos coexistentes (personas y objetos) concebidos como mutuamente interdependientes. [La conducta] es siempre el emergente de un campo [...] La parte del campo que rodea al individuo se denomina *entorno* o *medio*, reservándose la designación de *medio ambiente* para el entorno social humano.
>
> La relación sujeto-medio no es, entonces, una simple relación lineal de causa a efecto entre dos objetos distintos y separados, sino que ambos son integrantes de una sola estructura total, en la que el agente es siempre la totalidad del campo y los efectos se producen también sobre, o dentro de él mismo como unidad. La conducta es, así, una modificación del campo y los efectos se producen también sobre, o dentro de él mismo, como unidad. La conducta es, así, una modificación del campo y no una mera exteriorización de cualidades internas del sujeto ni tampoco un simple reflejo o respuesta lineal a estímulos externos.
>
> Todo campo y toda situación son siempre originales y únicos, en el sentido que no se repiten totalmente de la misma manera (Bleger, 2003: 43).

Una hipótesis para comprender las conversiones y los cambios religiosos.

Para entender los procesos de conversión o de cambio religioso, es importante centrar nuestra atención en algunos aspectos de la polémica en torno a las conversiones que observamos a diario en nuestro trabajo de campo; asimismo, para explicarlos es necesario recordar la polémica sobre el concepto de aculturación,[11] que se dio hace bastante tiempo en la antropología.

[11] "El fenómeno de la aculturación, del inglés *acculturation*, denomina el proceso de adaptación a una cultura, o de recepción de ella, de un pueblo por contacto con la civilización de otro más desarrollado. Frente al vocablo aculturación, el cubano Fernando Ortiz propone el uso del término transculturación y lo presenta de la siguiente manera: 'entendemos que el vocablo transculturación expresa mejor las

En el caso que nos ocupa, destaca la necesidad de los creyentes de tomar decisiones en contextos de cambio cultural y social, que no sólo involucra a los migrantes, sino a quienes permanecen en sus propias localidades. Los cambios acelerados han incidido en la eficacia simbólica (Lévi-Strauss, 1976: 169-184) de los sistemas religiosos y, particularmente, de las instituciones o denominaciones religiosas; también, han confrontado a éstos frente a nuevas situaciones

diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una cultura, que es lo que en rigor indica la voz anglo-americana aculturación, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial deculturación, y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse neoculturación'. Dicho concepto de las influencias y las transformaciones culturales nos permite ver el punto de vista latinoamericano del fenómeno, y revela una resistencia a considerar la cultura propia y tradicional, que recibe el impacto externo que habrá de modificarla, como una entidad solamente pasiva o incluso inferior, destinada a las mayores pérdidas, sin ninguna clase de respuesta creadora. En el proceso de transculturación podrían identificarse tres etapas: 1. Una parcial pérdida de la cultura que puede alcanzar diversos grados y afectar variadas zonas trayendo consigo siempre la pérdida de componentes considerados como obsoletos. 2. La incorporación de la cultura externa. 3. El esfuerzo de recomposición mediante el manejo de los elementos que sobreviven de la cultura originaria y los que vienen de fuera. Pero el anterior diseño no considera los criterios de selección y de invención que se deben considerar en todos los casos de movimiento cultural, ya que ese estado da cuenta de la energía y la creatividad de una comunidad cultural. Si está viva, cumplirá esa selectividad, sobre sí misma y sobre el aporte exterior, y efectuará invenciones con un arte de combinación adecuado a la autonomía del propio sistema cultural.

Podríamos decir, incluso, que el proceso de selección es una búsqueda de valores más fuertes, capaces de enfrentar el impacto de las culturas, por lo cual se puede ver también como una tarea inventiva, como una parte de la neoculturación de que habla Fernando Ortiz, trabajando simultáneamente con las dos fuentes culturales puestas en contacto. Entonces, se puede decir que hay pérdidas, selecciones, redescubrimientos e incorporaciones, y que estas operaciones se resuelven dentro de una reestructuración general del sistema cultural, que es la función creadora más alta que puede cumplirse en un proceso intercultural (Yoon Bong Seo, 2001: 1). Esto no es compartido por Herskovits (1992: 572), quien considera que transculturación no implica, en modo alguno, que las culturas que toman contacto deban distinguirse una de otra como *superior*, o *más avanzada*.

para las que, en la mayoría de los casos, no tienen respuestas. La crisis de la eficacia simbólica del catolicismo tradicional, y de los protestantes históricos, es una realidad que ha carecido de un estudio adecuado, pues considero que se trata de un proceso diverso. No podemos descartar los procesos de resignificación de los mitos y símbolos de ciertos sistemas religiosos, que se dan en una suerte de cambios al interior de ellos mismos, sin descartar la posibilidad de que éstos sean profundos, lo que llevó a replantearlos en términos cualitativos en los sistemas de visión del mundo, abriendo la posibilidad de configurar nuevos sistemas religiosos.

Estas novedades nos obligan a revisar la aplicación del concepto de *eficacia simbólica*, un elemento cualitativo y valorativo estratégico tanto en los procesos de conversión y cambio religioso, como en la permanencia y lealtad en un sistema religioso. Una consecuencia de la noción de sistema religioso es la ruptura o el abandono de la noción de lealtad de los creyentes con la denominación religiosa o, para ser más preciso, con la institución religiosa en términos formales. Mi hipótesis plantea que la lealtad de los feligreses es fundamentalmente con su modo de consumo, producción y reproducción de bienes simbólicos, y en la medida que se produce un desfase del sistema con la denominación de origen, los creyentes tienden a relacionarse con las distintas denominaciones en la medida que les son útiles para configurar un sistema religioso propio y en condiciones de operar.

Desde esta perspectiva debemos entender a los "evangélicos" o "cristianos", en cuyo grupo incluyo a los protestantes históricos, pentecostales e incluso a las organizaciones que en sentido teológico no son reconocidas como tales por las elites, pero que los creyentes incorporan en esta categoría, como adventistas, mormones y testigos de Jehová.

En el caso del protestantismo histórico, éste ha derivado en el evangelismo, una construcción latinoamericana que implica la ruptura con las iglesias madres —en su mayoría de los Estados Unidos y en menor parte de Europa— para construir expresiones nacionales, cuya determinante ha sido la expansión del pentecostalismo y el neopentecostalismo, que en un buen número

de casos ha *carismatizado* a *los históricos* (Campos, 1997). La construcción de un protestantismo latinoamericano es uno de los fenómenos más interesantes, un aspecto novedoso estriba en la capacidad de los evangélicos para construir una macroindentidad que les permite aglutinarse frente a los otros y actuar coordinadamente, sin prescindir de sus profundas diferencias; precisamente, en este punto resulta fundamental la apropiación del término cristiano o similares (Cox, 1995). Los evangélicos representan un ejemplo de construcción macrosistémica interdenominacional, concepto que construyo partiendo de Frederik Barth, quien define un sistema poliétnico estratificado como aquel "donde los grupos están integrados de un modo especial: comparten ciertas orientaciones generales de valor que les sirven de base para elaborar juicios de jerarquía" (1976: 33).

Cabe recordar que las iglesias evangélicas, tanto *históricas*, como pentecostales, fueron rompiendo sus lazos de dependencia con sus matrices norteamericanas y, por lo tanto, comenzaron a surgir estrategias pastorales y autoridades nacionales independientes. Recientemente, ingresaron al contexto latinoamericano los grupos neopentecostales, cuya peculiaridad consiste en que realizan una fusión de las doctrinas tradicionales pentecostales con las presbiterianas o *reformadas*, las cuales les permiten desarrollar estrategias pastorales y de evangelización con contenidos políticos y sociales más acordes a los nuevos tiempos, sin dejar de lado los aportes de la Teología de la Prosperidad.

El discurso neopentecostal está fuertemente adaptado para influir en sectores sociales medios y altos, incluyendo a los sectores populares, a quienes les permite insertarse y afrontar los desafíos de la posmodernidad. Otra característica de los neopentecostales, es el desarrollo de redes latinoamericanas que involucran a las denominaciones neopentecostales latinoamericanas autónomas, y que estas redes, a su vez, ingresan a los Estados Unidos y Canadá para disputarle feligreses a las iglesias pentecostales tradicionales, e incluso, a las neopentecostales americanas. En este marco de ideas, debemos mencionar el desarrollo de las *megaiglesias* que, según Hilario Wynarczyk (2009: 154-155), se relacionan con la Nueva Reforma Apostólica.

Bajo este escenario, los límites entre las denominaciones se van borrando y se producen procesos de configuración de una macroidentidad evangélica, que les permiten actuar unificadas para construir espacios significativos en la sociedad. Los evangélicos en México constituyen lo que en matemáticas se denomina *conjuntos difusos o borrosos* (Trillas, 1995), es decir, aquellos que definen esquemas de pertenencia pero cuyos límites no están definidos.[12]

Este último planteamiento resulta decisivo en los procesos de multirreligiosidad, donde los creyentes se escinden y oponen a los especialistas religiosos, quienes conforman el grupo de hombres dedicado a manejar lo sagrado, y de los que se esperan ciertos niveles de "consistencia" teológica. En este contexto, los especialistas institucionalizados, en numerosas ocasiones, cubren aspectos parciales de los sistemas religiosos operantes. Esta hipótesis de trabajo sería útil para explicar los fenómenos de multirreligiosidad (Rodrigues Brandão, 1985: 705) existentes en América Latina y, probablemente, en otras partes del mundo. Desde esta perspectiva, rechazo el concepto de deslealtad con las creencias religiosas propias, porque la lealtad con su sistema de visión del mundo, y más específicamente la asimilación de cambios profundos en sus sistemas de visión del mundo, lleva a los creyentes a recortar de las denominaciones religiosas, aquellos aspectos pertinentes para operar su sistema religioso específico.

Anteriormente mencioné que otra hipótesis de trabajo está referida al capital simbólico de las denominaciones y los sistemas religiosos, ésta propone la confrontación de las denominaciones religiosas con la capacidad de operar, en forma pertinente, el capital simbólico históricamente acumulado. La noción de *capital simbólico*

[12] "[...] la posibilidad de representar, en el lenguaje específico de los conjuntos borrosos, a determinados predicados vagos sobre universos fijados y de realizar con ellos un cálculo lógico que permita efectuar inferencias. La lógica borrosa ha cobrado un gran interés en la ingeniería del conocimiento, tanto para representar conocimientos imprecisos como para la gestión de incertidumbre en ciertos sistemas expertos [...]. En general, la lógica borrosa es un instrumento útil, y con gran frecuencia simple, para el tratamiento de diversas modalidades del razonamiento aproximado" (Trillas, 1995: 145).

que empleo, alude a un proceso histórico de aceptación y reconocimiento de la eficacia simbólica de un sistema religioso. El concepto de eficacia simbólica lo tomé de Claude Lévi-Strauss:

> [...] se trataría en cada caso de inducir una transformación orgánica consistente, en esencia, en una transformación estructural, [...] consistiría precisamente en esta *propiedad inductiva* que poseerían, unas con respecto a otras, ciertas estructuras formalmente homólogas capaces de constituirse, con materiales diferentes en diferentes niveles del ser vivo: procesos orgánicos, psiquismo inconsciente, pensamiento reflexivo (Lévi-Strauss, 1995: 225).

Con frecuencia, el capital simbólico es capitalizado por la denominación religiosa: un aparato institucional al que se le reconoce cierta capacidad de operación legítima sobre el sistema religioso y las estructuras eclesiásticas.

KS (capital simbólico) = Acumulación histórica de eficacia simbólica

Considero que esta tensión, denominación-sistema religioso, es un elemento que debemos tener en cuenta para analizar los procesos de conversión religiosa, así como el hecho de que puede darse en el interior de una misma denominación —por ejemplo, entre los carismáticos católicos— o en la ruptura de las lealtades institucionales; sin embargo, esto no es posible en el cambio de sistema religioso, como es el traspaso de los carismáticos al pentecostalismo o a sus diferentes variantes.

Se entiende entonces, que la crisis de los sistemas reconocidos de eficacia simbólica —propios de las denominaciones que están en un momento dedicadas a la "administración" de un sistema religioso específico—, lleva a la conversión o al cambio religioso que, de alguna manera, es la búsqueda de coincidencia, total o parcial, entre la denominación y los procesos de cambio, en el sistema de visión del mundo del creyente. Es importante tener en cuenta

que los creyentes operan, fundamentalmente, en contextos sociales y socializados que excluyen proyectos individuales; aunque no se puede descartar que la conversión implique una toma de decisión personal, más que individual. Entiendo el término personal, referido a un contexto social del que ningún individuo puede sustraerse.

Por otra parte, resulta imposible prescindir del concepto de nicho social en una sociedad compleja, segmentada y escindida en clases sociales, grupos residenciales, categorías de edad y concepciones sobre los géneros, y que además está afectada por procesos migratorios, entre otras cuestiones. El éxito del desarrollo de las propuestas denominacionales estriba, precisamente, en la definición adecuada del *target*[13] en el mercado religioso; esto es, encontrar un segmento donde la propuesta denominacional y el sistema religioso sean adecuados, pertinentes y congruentes.

En este contexto la multirreligiosidad, de la que hablan ciertos especialistas, contará con dos definiciones: la primera, suele aplicarse a la coexistencia de varias propuestas religiosas históricas en la misma sociedad; por ejemplo: los cristianos, judíos, musulmanes, budistas e hinduistas en Europa. En este caso, los límites y los espacios están bastante definidos.

Por otro lado, en América Latina la coexistencia de diferentes tradiciones religiosas es vista desde otra perspectiva histórica, sin embargo, y retomando los planteamientos de Rodrigues Brandão, los latinoamericanos no tenemos mayor problema en aplicar, a distintos aspectos de nuestra vida cotidiana y social, mecanismos de interacción y prácticas religiosas que, en términos teológicos y de origen histórico, son contradictorios e incluso conflictivos. Así, podemos tomar sesiones de yoga, ir a un centro budista, participar

[13] Término proveniente del mundo publicitario que se refiere a un segmento definido del mercado. Lo utilizo deliberadamente, pues existen asociaciones religiosas que se comportan como auténticos supermercados de la fe. Por ello, descarto en el concepto de neopentecostales a la Iglesia Universal del Reino de Dios, porque considero que su comportamiento está más vinculado a la venta de productos y servicios de tipo religioso, que a la estructura de uno o varios sistemas religiosos específicos.

en una sesión de cura divina pentecostal, entrar en un ritual de santería, asistir a misa el domingo y bautizar a nuestros hijos en el catolicismo.

Otro aspecto importante de recordar, está vinculado con los procesos de cambio social y cultural, y con el hecho de que nuestras sociedades o los integrantes de un mismo grupo social, e incluso los miembros de una misma familia, reaccionan de manera diferente frente a las dinámicas de globalización e interrelación; más bien, buscan, en la mayoría de casos, formas alternas de articulación y relación con los distintos espacios sociales. Margareth Mead propone tres tipos de dinámicas culturales: las *prefigurativas*, se distinguen en que los nietos se parecen a los abuelos; las *cofigurativas*, en ellas las generaciones se endoculturan a sí mismas; y las *postfigurativas* o *transfigurativas*, en donde las sociedades son endoculturadas desde afuera, desde otra cultura o sociedad. Esta dinámica diversa puede darse en el interior de una misma familia y configura formas variadas de espiritualidad, así como diferentes articulaciones al mismo o a distintos sistemas religiosos. En América Latina, como resultado de los procesos de interrelación y el desarrollo de los medios de información de masas, podemos aculturarnos aun sin mudarnos de la casa donde nacimos.

Distinción entre el campo religioso y el campo político o político-religioso.

Un punto a destacar de la antropología y la sociología europeas, y particularmente francesas, es la consideración del campo religioso y el campo político como dos espacios o arenas separadas. Pensando en la tradicional separación Estado-Iglesia en Francia, país de origen de nuestro autor, podríamos suponer que se trata de un eurocentrismo. Sin embargo, en el continente americano lo que se da es un campo político-religioso, donde los actores se mueven constantemente en ambas dimensiones, a las que toman como un espacio único; aunque existan pretensiones de separarlo en términos de discursos formales.

Ese planteamiento lo expuse con anterioridad en mi libro *¿Es del César o es de Dios? Un modelo antropológico del campo religioso*; ahí, en las conclusiones propuse "la construcción de un modelo analítico para comprender la dinámica del campo religioso y su relación con el campo político, desde la perspectiva de los actores. Asimismo, pudimos demostrar que los mismos no son esferas separadas sino que tienen un conjunto de elementos comunes que se explicitan en la construcción de un nuevo campo o espacio de interacción específico, que provisoriamente llamamos *campo político-religioso*" (Masferrer, 2004-2007: 310).

La dinámica de los sistemas religiosos. Un modelo energético.

El crecimiento y decrecimiento de distintas propuestas religiosas, es una de las cuestiones evidentes de la dinámica de los sistemas religiosos. Sin caer en los excesos premonitorios de algunos colegas —por ejemplo, Stoll (1990)— y de actores religiosos interesados en demostrar la inevitabilidad del triunfo de su propuesta, es obvio que el campo religioso es cambiante y que existen propuestas que se han fortalecido y otras que están en franca decadencia. Lo anterior es patente tanto en el interior del mundo católico, como en el protestante.

Los 80 millones de católicos asisten menos de una hora al mes, en promedio, a los servicios religiosos; en tanto, los 20 millones de evangélicos asisten ocho horas semanales a sus servicios y otras actividades. Si aplicáramos los criterios de Richard N. Adams (1975, 1978) sobre *quantum energético*, vemos que en realidad los evangélicos disponen de mayores recursos humanos, o para ser más preciso, mayor energía humana que los católicos; y ello sería una de las explicaciones para la expansión de los mismos, que se incrementa un 50% cada 10 años. Por esta razón, he tratado de plantear una fórmula para definir la estrategia disponible en un sistema religioso:

E (energía del sistema religioso) = tiempo social + tiempo cristalizado (recursos + edificios)

Llamaremos *tiempo social* al tiempo y trabajo socialmente disponibles para el sistema religioso; consiste tanto en la asistencia a los servicios, como el involucramiento de los participantes en un conjunto de actividades de la organización. El *tiempo cristalizado* es un término provisional, se refiere a los recursos monetarios o en especie que aportan los feligreses, así como a edificios y demás instalaciones físicas. En sentido estricto, considero que el sistema religioso necesita tiempo social para su desarrollo, de lo contrario entra en crisis. Es notable la venta de templos o su renta para otras actividades en Europa, donde no logran los recursos necesarios para su mantenimiento. Otra salida más digna consiste en el desarrollo de la llamada arqueología histórica, que es una forma amable de incorporarlos al "patrimonio cultural"; es decir, los contribuyentes se hacen cargo finalmente del mantenimiento de los edificios religiosos, con el fin de admirarlos como "monumentos de un pasado glorioso".

Este modelo contempla la posibilidad de la existencia de grupos religiosos que hagan una fuerte inversión en recursos materiales, dinero y construcciones, y que no les interese tanto una religión de las mayorías; por el contrario, que fortalezcan su presencia en un nicho social, para desde allí potenciarse hacia el conjunto de la sociedad. Dentro del catolicismo, esto se expresa con toda claridad en los llamados nuevos movimientos eclesiales, que hacen énfasis en la formación de líderes y dejan las masas al trabajo rutinario de los párrocos. Estos líderes serían quienes, con su ejemplo e imagen, las atraerían y les servirían como modelos de identificación; de ahí el interés en el control de los medios masivos de información. Esta estrategia podría ser operativa en situaciones monopólicas de una propuesta religiosa, sobre todo, en contextos de sistemas de religión de Estado. En un mercado religioso competido, equivale a un abandono de espacios que son cubiertos por las distintas propuestas evangélicas, las cuales tienen una gran capacidad para generar organizaciones diversas que capten esta situación de "vacante" en los diversos sistemas religiosos.

Resulta interesante observar, cómo la Iglesia católica recientemente se ha retirado de espacios completos del campo religioso,

por lo que es necesario comprender qué implica esta separación en términos estructurales; además de las cuestiones políticas y de coyuntura, que están fuera de la temática de este estudio. Fue notorio el encuentro del papa Benedicto XVI con los miembros de los movimientos y las nuevas comunidades eclesiales, el cual contó con la participación de 123 organizaciones. Los papeles destacados se centraron en los Focolares, la Comunidad de San Egidio, el Camino Neocatecumenal, Comunión y Liberación, Sodalicio de Vida Cristiana, los alumnos de la Fraternidad Sacerdotal de San Nicolás Borromeo y de los Legionarios de Cristo;[14] en cuanto a las Comunidades Eclesiales de Base, éstas no fueron invitadas ni siquiera a participar. ¿Qué conlleva esta situación? En términos estructurales, y de acuerdo con mi hipótesis de trabajo, conlleva comprender el concepto de *católicos* en términos de universalidad; sin embargo, si ésta no se mantiene se rompe el equilibrio estructural de la organización, pues opino que *la Iglesia católica es un modelo de estructura segmentaria, donde los distintos segmentos de la estructura se mantienen cohesionados por un sistema de equilibrio dinámico inestable*,[15] siguiendo por analogía el modelo de los Nuer (Evans-Pritchard, 1977: 280), que incluye la aceptación de propuestas teológicas y ritos diferentes —más de 30 en el mundo—, de una infinidad de carismas religiosos, expresados en diferentes órdenes religiosas y de teologías diversas. Este pluralismo unifica sobre la base de un grupo de conceptos que permite mantener la unidad, pero respetando las diferencias. Por ello, la eliminación de una tendencia implicaría la ruptura del equilibrio y llevaría a la fragmentación, cuestión que es rechazada por la Iglesia, la institución religiosa más antigua del mundo. Los intentos de homogeneización son vistos como peligrosos porque tienden a la ruptura.

[14] L'*Osservatore Romano*, núm. 23 (1954), del 8 al 15 de junio de 2006, p. 4 (292), edición mexicana.

[15] Coincido con Edmund Leach cuando plantea que la sociedad, matemáticamente hablando, no es un agregado de cosas, sino un agregado de variables; que los modelos estructurales generalizados no se aplican únicamente a sociedades del mismo tipo estructural aparente, y que una misma ordenación estructural puede encontrarse en cualquier tipo de sociedad (Leach, 1971: 20-21)

Es importante tener presente que la Santa Sede es, en términos de ciencia política, una monarquía absoluta de base teocrática, debido a que el papa designa a los cardenales, quienes a su vez designarán al nuevo papa. Los cardenales, formalmente, no actúan por sí mismos, sino por *inspiración del Espíritu Santo*, quien *los orienta* para identificar y elegir al sucesor de Pedro, Obispo de Roma, Vicario de Jesucristo, Sucesor del Príncipe de los Apóstoles, Supremo Pontífice de la Iglesia Universal, Patriarca de Occidente, Primado de Italia y Arzobispo de la Provincia Romana, así como Soberano de la ciudad del Vaticano. El papa tiene la capacidad de seleccionar a todos los obispos y cardenales, también por *inspiración del Espíritu Santo*. Esta concentración personal de poder de base teocrática tiene, al mismo tiempo, un sistema de contrapesos horizontales que hace posible el libre juego de las facciones internas, para evitar precisamente la ruptura del equilibrio; en este caso, retomo en términos analíticos el modelo de *monarquía divina* de los Chilluk (Lienhardt, 1959).[16]

La Iglesia vive siempre en el *filo de la navaja* de la autoridad legítima y el autoritarismo. La estructura de autoridad de la Iglesia es posible expresarla en la metáfora de la *cadena arborescente*, donde cada *eslabón* cuenta con un espacio de autonomía relativa, aun cuando todos los hilos de la red confluyan en el papa, quien es el responsable de la legitimidad de cada *eslabón*. En numerosos casos, su poder sólo consiste en que puede ratificar lo *decidido* en esa instancia, pues, además, todo está matizado por los principios de *libertad, libre albedrío* e *historicidad del cristianismo*.[17] El problema estructural es delicado, pues implica la ruptura sistemática de los mecanismos de consenso como constructores de legitimidad.

Mi hipótesis de trabajo plantea que el *congelamiento estructural* del catolicismo generó la diversificación y segmentación del campo religioso mexicano y latinoamericano; asimismo, abrió las puertas

[16] Agradezco a Félix Báez-Jorge la sugerencia de tomar esta hipótesis en torno a los Chilluk, aunque él la aplica al sistema político mexicano.

[17] Desde esta perspectiva, la posición de Juan Pablo II sobre la "eternidad y universalidad de los valores", es un punto que debe ser matizado por las propias tradiciones del cristianismo.

para el desarrollo de alternativas religiosas de origen y características diferentes. Ante la imposibilidad estructural de incluir en su interior a todas las tendencias y carismas, el catolicismo perdió la oportunidad de ser la religión única, e incluso está desaprovechando el desafío de mantenerse como religión de las mayorías. Por esta razón, se abren los caminos para otras propuestas religiosas que dan cuenta de las novedades y los desafíos sociales, culturales y espirituales, que se desarrollan actualmente en las sociedades latinoamericanas.

La designación de un nuevo papa, corrobora mi planteamiento; Francisco está proponiendo restablecer la noción de equilibrio dinámico inestable, acogiendo al teórico de la Teología de la Liberación Latinoamericana y tratando de reincorporar a los sectores marginados por Juan Pablo II-Ratzinger-Benedicto XVI; particularmente, a los sectores de la izquierda católica. Veremos cuáles son los resultados.

2. El rol de los ritos de paso en los procesos de cambio religioso. Un enfoque cuantitativo.

Introducción

Este documento tiene como objetivo contribuir al desarrollo de la antropología en las sociedades complejas, así como ser un aporte para una antropología de las religiones de estas sociedades. Introduce al estudio de los ritos de paso en las iglesias, particularmente en la Iglesia católica apostólica y romana, y discute la aplicación de los conceptos demográficos en el análisis de los sistemas religiosos. Además, reelabora el concepto de "series vitales de población" y lo aplica en la dinámica de los ritos de paso católicos: bautizos, primeras comuniones, confirmaciones y matrimonios religiosos. Estos datos los emplea para analizar los resultados censales y trata de construir un modelo de la dinámica de la Iglesia católica, excluyendo la información de los católicos y cualificando los distintos segmentos de los mismos. Específicamente, se enfoca en los casos de Argentina, Chile y México.

Cuando Bronislaw Malinowski (1973) definió el oficio del antropólogo señaló que éste debía aplicar el método de observación participante, informante clave y revisión de censos y bibliografía existentes sobre el pueblo que estaba investigando. Lo anterior se definió como el método etnográfico y configuró el perfil del antropólogo, frente a las demás profesiones y disciplinas científicas. De hecho, durante mucho tiempo se hizo énfasis en la observación y los informantes.

En 1929 la Escuela de Chicago inició sus trabajos de antropología urbana y posteriormente la antropología norteamericana definió sus investigaciones en sociedades complejas (Banton, 1980). El trabajo en sociedades de masas nos planteó nuevos problemas metodológicos en este tipo de contextos, de tal forma que el empleo de estadísticas, censos y encuestas fue indispensable para ponderar a los informantes, nuestra propia observación y las posiciones estructurales tanto del investigador, como de las personas o grupos con las que interactuamos.

Un clásico de la antropología, Ralph Linton (1965), desarrolló los conceptos de subcultura de estatus y subcultura de clase, con los que trabajamos los antropólogos en estas sociedades complejas. Su utilización requiere que tengamos un acceso sistemático a las fuentes estadísticas y demográficas, porque no basta con poder medir, sino también saber qué estamos midiendo. En este sentido, resulta imposible separar los estudios cuantitativos de los cualitativos. Por otra parte, somos conscientes de que en muchos casos estas cuestiones son abordadas por otros especialistas, como los demógrafos, sociólogos, matemáticos aplicados y actuarios o estadísticos. Interactuar con ellos es importante, sin embargo, esto no nos exime de conocer aspectos estratégicos de estas disciplinas, sobre todo cuando llevamos a cabo nuestra investigación. Las sociedades que estamos investigando ya no tienen 500 personas, sino millones y, por lo tanto, la antropología en sociedades complejas debe realizar los cambios adecuados. Precisamente, este documento aporta algunos aspectos metodológicos y técnicos para abordar estas cuestiones.

De lo cuantitativo a lo cualitativo.

La estructura cuantitativa del campo religioso latinoamericano la abordamos a través de tres estudios de caso. Lo más novedoso es que introducimos una fuente poco consultada por los especialistas de nuestra región: el *Anuario estadístico de la Iglesia católica*, cuya información será analizada bajo un enfoque orientado hacia el cumplimiento de los ritos de paso (bautizos, primeras comuniones, confirmaciones y matrimonios religiosos), entre 1980 y 2010; en cuanto a los resultados, éstos serán confrontados con la información del Registro Civil en materia de nacimientos y casamientos. Tal procedimiento nos permitirá construir un conjunto de indicadores que se vinculan mayormente con las series vitales demográficas, mediante las cuales se calcula de manera habitual el crecimiento vegetativo de una población. En esta investigación, también analizaremos la aplicación de las series vitales a las poblaciones de creyentes y religiosos, que hasta ahora han sido tratadas preferentemente en estudios censales o encuestas.

Es necesario destacar que el comportamiento de los ritos de paso: bautizos, primeras comuniones, confirmaciones y matrimonios religiosos, contrastados con nacimientos y casamientos civiles, contribuye en la apreciación de la dinámica de las poblaciones de creyentes y en el desarrollo de estrategias que buscan comprender el crecimiento o la disminución de los creyentes de ciertas religiones en una sociedad determinada. De esta manera, podemos comprender el "crecimiento vegetativo" de una religión. La demografía enfatizó el papel de las guerras, epidemias y hambrunas en la disminución de las poblaciones estudiadas; en el caso del "pueblo creyente" en una religión específica, estudiamos la crisis y el abandono de la misma debido a su falta de respuesta ante los nuevos desafíos existenciales, la conversión a otras propuestas religiosas o simplemente la renuncia o la apostasía, que son consideradas las "plagas" de los grupos religiosos.

Investigaremos entonces la dinámica de las "series vitales del pueblo católico", y a partir de allí las compararemos con los cortes situacionales, como los censos o encuestas de carácter nacional,

para así poder validar, rebatir y/o enriquecer las cifras censales y de las grandes encuestas nacionales. Esta correlación nos permitirá contrastar y criticar adecuadamente los resultados de los censos y de las encuestas a nivel nacional, partiendo del criterio de que históricamente el catolicismo ha tenido una presencia dominante en América Latina, aunque la realidad es que ha perdido adeptos de manera significativa y en forma constante y sistemática, llegando en varios países a una suerte de empate estratégico con los evangélicos, como es el caso de un buen número de países centroamericanos.

Por otro lado, rechazamos la actitud de ciertos investigadores latinoamericanos vinculados con instituciones gubernamentales, quienes se muestran interesados en los censos de población y en validarlos a toda costa, porque prestaron en su momento servicios de consultoría bien remunerados, menospreciando el papel de las series vitales en materia religiosa. Desde otra perspectiva, existen investigadores que han subrayado el papel de las encuestas sobre religión en América Latina, tratando de identificar las denominaciones protestantes y pentecostales más numerosas. Sin embargo, en sus investigaciones han desdeñado el análisis de la dinámica de bautizos u otros procedimientos similares, así como los matrimonios religiosos y el número de diezmantes o locales abiertos al culto. Esta situación está reflejada en un exhaustivo estudio metodológico de Alejandro Díaz-Domínguez (2009) de la Universidad de Vanderbilt.

Nuestra investigación lleva a cabo un balance de las fuentes censales y las encuestas de carácter nacional en Argentina, Chile y México, con el propósito de correlacionar —o más bien enriquecer— una lectura de estas fuentes, con la información social, política y religiosa que contextualizan estos datos. Asimismo, incluimos un análisis de la dinámica histórica de las "series vitales del mundo católico", sin por ello dejar de lado el papel de las estrategias de discriminación e intolerancia, ensayadas desde ciertos sectores de la jerarquía católica.

Pensando en los períodos de larga y larguísima duración de Braudel (1980), en el tiempo largo la posición monopólica de religión o de cuasi-religión de Estado, terminó perjudicando a la Iglesia católica, pues representa una factura histórica difícil de resolver

(Strotmann y Guadalupe Pérez, 2008). La crisis de la Iglesia en América Latina, a diferencia de Europa, los Estados Unidos y Canadá, no implicó el abandono de las creencias, sino el paso de cantidades significativas de feligreses a las filas del protestantismo, y, particularmente, el desarrollo de las corrientes pentecostales, evangélicas, cristianas y similares, sin descartar la consolidación de grupos de no creyentes.

Algunas consideraciones sobre los ritos de paso.

Un tema relevante es el papel que desempeñan los ritos de paso (Turner, 1980) en el involucramiento de los feligreses, en propuestas religiosas específicas. Su cumplimiento define la inserción a un sistema religioso determinado y a un grupo social, así como la articulación a una organización religiosa. Los ritos de paso, o ritos de las crisis vitales, son: "un punto importante en el desarrollo físico o social de un individuo. Estas ceremonias de crisis marcan también cambios en todas conexas con ellos por vínculos de sangre, matrimonio, dinero, control político", entre otras cuestiones (Turner, 1980: 7-8).

Los ritos de paso se complementan con otros rituales que están estructurados en la cotidianidad como son, según Turner, los rituales de aflicción que con su cumplimiento garantizan la reproducción sistemática del grupo social o las personas.

Los ritos de paso en la construcción de la identidad nacional y la identidad católica en América Latina.

La Iglesia católica condicionaba los bienes de salvación a la consumación de los ritos de paso. El bautizo de infantes aseguraba la inserción de los recién nacidos en la Iglesia católica; de este modo, quedaba establecida la adscripción religiosa por nacimiento y no por una decisión racional o voluntaria del niño. En el caso de incumplimiento, el recién nacido permanecería en el LIMBO, en una

situación totalmente liminal, es decir: "el estado del sujeto del rito es ambiguo, atravesando un espacio en el que se encuentran muy pocos o ningún atributo" (Turner, 1980: 104), donde el alma del recién nacido estaría en un depósito sin mayor sustancia, por culpa de la desidia de sus padres.

Un paso imprescindible en el ascenso social y de edad era la primera comunión que, diseñada para desarrollarse en la segunda infancia, definía el proceso de socialización en el catolicismo del infante apenas iniciaba la construcción de su personalidad. La repetición sistemática de los principios católicos permitía ingresar a los sistemas de descontaminación, pues el niño, al iniciarse en la aplicación de su racionalidad, era candidato para pecar. Este segundo rito de paso implicaba un reingreso a la Iglesia en términos de la consolidación de la racionalidad del infante. Teniendo en cuenta la edad del niño, el cumplimiento del rito de la primera comunión era responsabilidad de los padres.

Durante el período colonial, las visitas de los obispos eran acompañadas de la confirmación de los feligreses por el obispo itinerante, quien reportaba la cantidad de confirmaciones realizadas. La confirmación en aquella época era vista como una expresión del poder episcopal e implicaba una suerte de ratificación de la pertenencia de los feligreses a la iglesia, la cual había sido definida hasta ese momento por el bautizo y la primera comunión, y cuya administración estaba a cargo de los párrocos. Más recientemente y en las grandes ciudades, los obispos "de poltrona" hacen pocas visitas pastorales y en muchos casos delegan en el sacerdote la autoridad para conferir la confirmación.

Respecto al ritual del matrimonio, éste implicaba que las familias requerían un conjunto de procedimientos rituales para que las uniones conyugales y los hijos resultantes de las mismas fueran considerados legítimos, asimismo implicaba una ratificación de la membresía de la Iglesia durante el período de madurez. Servía, además, para garantizar el cumplimiento de los mandamientos, prevenir que los contrayentes cayeran en concubinato y fornicación, deslindar las relaciones y evitar o definir, de alguna manera, el adulterio.

En el caso del fallecimiento de las personas, la Iglesia garantizaba la sepultura del cadáver y si acaso el occiso tuviera algunos pecados pendientes, permitía una segunda oportunidad. El alma del difunto se alojaba en el Purgatorio, en una situación también liminal, aunque más angustiosa que el limbo, pues de no realizarse una serie de actividades, podría pasar al Infierno. Este ritual requería contratar misas y actividades caritativas, para ello el difunto legaba en vida propiedades que, transformadas en capellanías, servían para financiar misas destinadas a la "salvación del alma" y su traslado al cielo. Lamentablemente no existen datos de cuántas personas recibieron "la unción de los enfermos", sumado a que la recopilación de la información se complica por la dificultad para el sacerdote de conocer el destino del enfermo.

Durante la Colonia, la Iglesia se convirtió en garante del sistema a lo largo de la existencia de las personas. Tenía el fuero eclesiástico que le permitía juzgar tanto a sus miembros, como a los civiles que hubieran violado las disposiciones eclesiásticas. Lo más notable de este sistema de control interno era el Tribunal de la Santa Inquisición, un medio por el que podía enjuiciar a los disidentes religiosos, civiles y políticos. La excomunión implicaba una condena severa pues, además de implicar la muerte física de la persona, conllevaba la condena permanente del alma del enjuiciado en "el más allá".

Las sanciones aplicadas por la Santa Inquisición tenían distintos niveles, iban desde la humillación pública de la persona, hasta la cárcel o la inmolación en la hoguera. Es importante aclarar que la aplicación de las penas incluía una serie de actividades públicas a las que toda la población estaba obligada a asistir, e incluía también la descalificación del condenado que incluso llegaba a afectar a sus familiares. Esta noción de sanción y exterminio de los disidentes son cuestiones trascendentales en la memoria cultural de los pueblos; es la dimensión profunda en la psicología humana del terror (Jiménez Muñoz, 2009).

Los liberales y el control de los ritos de paso.

La disputa por la construcción de los países independientes con un Estado propio, pasó por la ruptura de la última institución colonial: la Iglesia católica apostólica y romana. El registro civil se haría cargo de nacimientos y matrimonios, mientras que los municipios tendrían a su cargo los cementerios, que serían separados del atrio de las iglesias. En el caso del Estado argentino, debido a su preocupación por la llegada de oleadas de inmigrantes europeos —muchos de ellos podía no ser católicos—, implantó en 1884 la educación laica en las escuelas públicas mediante la Ley 1420, pero garantizó a la Iglesia católica el control de aspectos significativos del Estado. Asimismo, financió las escuelas privadas (la mayoría de carácter religioso) y les dio papeles decisivos en el aparato educativo y de justicia. El caso de Chile es similar al de Argentina: reformas liberales con amplias garantías y recursos a la Iglesia. El extremo opuesto es el de México, donde después de las Leyes de Reforma de 1857, se instauró una república liberal que marcó una separación definitiva entre el Estado y la Iglesia católica.

Las dimensiones del campo religioso y los ritos de paso.

Las dimensiones del campo religioso están reguladas por el cumplimiento o incumplimiento de los ritos de paso y de los rituales de aflicción. Esta situación define la pertenencia a una propuesta religiosa determinada. Por ejemplo, en la encuesta de 2008 en Argentina, quedó claro que 95.3% de las personas estaban bautizadas, sin embargo en la categoría de 18 a 19 años este porcentaje disminuyó a 91.9%. Cabe recordar que todo creyente de cualquier opción religiosa puede estar bautizado —incluso los que se definen como no creyentes—, sin que se especifique la denominación religiosa.

Este concepto no coincide con el planteamiento de la Iglesia católica, que se deriva de su propio Derecho canónico. La Iglesia es una "comunidad de bautizados", por lo tanto sus miembros serían quienes hayan pasado por el primer rito de paso, cualquiera que

ga su posición actual al respecto. Esta concepción "legal" es actualmente insostenible, si tomamos en cuenta los procesos de conversión o de abandono de las prácticas religiosas.

La literatura antropológica plantea que el cumplimento de los ritos de paso define también "el paso de un estado a otro" (Turner, 1980: 103), es decir, de la niñez a la juventud, de la soltería al matrimonio, entre otros. En una sociedad compleja y en permanente transformación, la adscripción religiosa está definida por el cumplimiento y la participación en los ritos de paso. Del mismo modo, incide en la adscripción religiosa una posición definida desde la conciencia de los feligreses, quienes se consideran miembros, frente a quienes se definen como antiguos o ex integrantes, pero que ahora no concuerdan con los postulados institucionales. Desde esta perspectiva podrían considerarse católicos, todos aquellos que se identifican como tales, aunque reconozcan "que nunca van a la iglesia".

Para nuestra investigación partiremos entonces del concepto de identidad confesional, entendido como el sentimiento de pertenencia a una propuesta o a una confesión religiosa específica (Campiche, 1991), sin que esto implique necesariamente realizar en forma sistemática actos de participación en la misma. Aunque en un momento determinado, la persona puede expresarse o actuar de acuerdo a sus sentimientos, cuestionando o incluso rechazando una estructura institucional; así, es probable que afirme: "Soy católico, pero no creo en los curas", "soy católico, pero no practicante", "soy católico, pero sólo voy a las fiestas del pueblo".

Igualmente, los procesos de conversión a otras propuestas religiosas están definidos por el cumplimiento de los ritos de paso propios de cada una de ellas. Un aspecto complementario de la cuestión, es que los procesos de deserción de una propuesta religiosa pueden definirse por el abandono del cumplimiento de los mismos y/o por la pérdida del sentimiento de pertenencia. Como ya señalamos, la participación en los ritos de paso no son el único requisito para definir la identidad confesional, también incide la conciencia de pertenencia a una propuesta religiosa.

Algunos aspectos del Anuario estadístico de la Iglesia católica

Los censos nacionales de población y el *Anuario estadístico de la Iglesia católica* (*Annuarium Statisticum Ecclesiae*), fueron las fuentes que empleamos en el presente trabajo. Este último contiene información anual y pública de la Iglesia, que la mayoría de las veces es poco consultada y, hasta donde sabemos, no se encuentra en internet. El interesado debe adquirir los volúmenes o localizar una biblioteca que los conserve, tarea nada sencilla. La información está agregada por país y tiene una información complementaria, el "Annuario Pontificio"; sin embargo el problema reside en que los límites de las diócesis pueden variar, pues desde el pontificado de Juan Pablo II se han creado constantemente nuevas diócesis, resultado del desmembramiento de las ya existentes.

El uso del *Anuario estadístico de la Iglesia católica* representa un aporte novedoso, debido a que se trata de una fuente poco empleada por los expertos de la cuestión religiosa en América Latina, que nos permite comparar sus datos con los datos nacionales, generados por las respectivas oficinas de los distintos países. Es importante comprender en qué contexto se origina la información del *Anuario*, para ello debemos recordar que los obispos son evaluados cada cinco años en Roma, y que de dicha evaluación depende, en muchos casos, su ascenso o el *congelamiento* en un lugar determinado. Al respecto, resulta interesante la entrevista al arzobispo Lorenzo Baldisseri, secretario de la Congregación para los obispos:

> [...] comprende todos los ámbitos relacionados con la vida de la diócesis a la organización de la curia y la diócesis misma, pasando por la población y el estado de la vida cristiana de los fieles hasta el número de sacerdotes, la vida del presbiterio, del seminario, de las parroquias y de las escuelas católicas. No falta la pastoral familiar, la de la salud, la doctrina social de la Iglesia, la caridad y las relaciones del obispo con las autoridades civiles, el estado de las obras de arte y los medios de comunicación social. Todo concluye con una mirada general sobre la diócesis, con una mirada al futuro de la

> Iglesia particular. Es el medio más seguro e inmediato para conocer la vida, el crecimiento y las potencialidades, así como las dificultades de una Iglesia particular. Y es la base para los coloquios de los obispos con el Papa y con los dicasterios de la Curia Romana.[1]

Para decirlo en pocas palabras, se trata de una evaluación profunda de la que depende el futuro del obispo. Por lo tanto, es comprensible que los obispos estén muy interesados en que las cifras "salgan bien"; inclusive, tenemos documentada la manipulación de datos, que puede llevar a un desvío del 33% (Masferrer, 2013).

Los cortes "situacionales": censos y encuestas nacionales.

Hasta ahora la mayoría de los trabajos académicos se han centrado en lograr cortes situacionales, como los censos generales de población que incluyen la pregunta de religión. Un ejemplo es el caso argentino, donde se combinan los datos censales de 1895, 1947 y 1960, con los resultados de la investigación de Latin Barómetro de 2004 y de la *Primera encuesta sobre creencias y actitudes religiosas en Argentina*, de 2008.

En 2004, Latin Barómetro informaba un 81% de católicos; en 2008, la *Primera Encuesta sobre creencias y actitudes religiosas*, dirigida por Fortunato Mallimaci (2011: 109), señalaba que era católico el 76.5%. Ambas cifras son consistentes por los márgenes de error propios de las encuestas y por la diferencia de cuatro años entre ellas; de ahí que podamos suponer que el descenso de los católicos ha sido constante y sistemático.

Según la *Primera encuesta* de 2008, los argentinos se dividían en 76.5% de católicos, 11.3% de indiferentes, 9% de evangélicos, 1.1% de testigos de Jehová, 0.9% de mormones y 1.2% de otras religiones. Al respecto, cabe recordar que históricamente Argentina tiene una población europea de origen protestante y judío radicada en dicho país desde el siglo XIX (Lalive d'Epinay, 1970).

[1] *L'Osservatore Romano*, núm. 17, viernes 26 de abril de 2013, p. 9.

¿Son católicos todos los que responden católico?

Este título sabemos que es provocador; sin duda, una persona que se dice católica lo más factible es que lo sea. Sin embargo, en situaciones complejas podría manejar en forma oportunista su identidad, como una estrategia de supervivencia para "evitarse problemas". Teniendo en cuenta estas dificultades, decidimos recurrir al cruce de los datos censales o de la *Encuesta académica* de 2008, con las fuentes estadísticas de la Iglesia católica.

El *Anuario estadístico* es más eficiente para las comparaciones con los datos nacionales generados por el Registro Civil y recopilados en Argentina por el Ministerio de Salud, en Chile por el Instituto Nacional de Estadística (INE) y en México por el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI).

En Argentina la situación de alejamiento de las premisas institucionales de las realidades de la vida cotidiana, llevó a un abandono significativo del catolicismo, la cual veremos reflejada en las cifras. Si observamos la columna donde relacionamos bautizos con nacimientos, vemos que los feligreses mantienen niveles altos de lealtad y consistencia; en 1980, el 89.64% de los niños fueron bautizados como católicos, cifra muy aproximada al 90.06% de católicos en el Censo de 1960, y proporción que se mantiene en 1990 con un 88.25%. Sin embargo, el descenso de bautizos entre 1990 y 2000 es significativo: 9.29%. Cabe señalar que el Día de San Cayetano, el patrono de los trabajadores, aglomeraba millones de personas que iban a pedirle trabajo, y este hecho era asumido por la jerarquía católica como un apoyo para sí misma; sin embargo, pronto veríamos que una cuestión es el catolicismo popular y otra la jerarquía.

Consideramos que desde 1990 se inició una ruptura significativa en esta suerte de "pacto social" entre los argentinos y la Iglesia católica, que continuó con un descenso bastante atenuado. Si observamos el promedio de los nacimientos contra los bautizos éste es del 74.5%, mientras que la *Encuesta* de 2008 daba como resultado 76.5%, exactamente en el margen de error estipulado de +-2; aunque si tomamos el porcentaje de los nacimientos en relación con los bautizados menores de siete años, en el 2008 que se aplicó la

Encuesta el porcentaje es de 69.0%, lo que nos marca una diferencia de 7.5%.

Año	Nacimientos	%	Bautizos	%	Primera comunión	%	Confirmación	%
1980	697,461	100	625,229	89.64	n/d		n/d	
1990	678,644	100	598,887	88.25	381,417	56.20	261,732	38.57
2000	701,878	100	554,190	78.96	394,157	56.16	286,700	40.85
2005	712,220	100	560,835	78.74	339,436	47.66	260,117	36.52
2006	696,451	100	549,278	78.87	346,888	49.81	240,234	34.49
2007	700,792	100	544,237	77.66	345,733	49.33	236,770	33.79
2008	746,460	100	555,860	74.47	356,320	47.73	246,882	33.07
2009	745,336	100	567,688	76.17	351,540	47.17	249,402	33.46

Fuentes: Dirección de Estadísticas e Información de Salud, Ministerio de Salud de Argentina y *Anuario estadístico de la Iglesia católica*.

in embargo, la acción de bautizar a los niños recién nacidos debe tomar en cuenta el cumplimiento de otros ritos de paso, como la primera comunión y la confirmación. La primera comunión se realiza habitualmente en la segunda infancia, cuando los niños tienen entre 8 y 10 años. En este caso la disminución es notable: entre 1990 y 2000 las cifras arrojaban un 56% de la población infantil, pero entre 2005 y 2009 disminuyó a 48%, marcando una notoria reducción en el cumplimiento de este rito de paso que es considerado un sacramento por la Iglesia. Este abandono de las reglas institucionales se ve ratificado por la pérdida de un tercer sacramento, la confirmación, que debe ser dada por un obispo. Como señalamos anteriormente, estos funcionarios en muchos casos son de "poltrona" y otorgan poderes a los sacerdotes para que en su nombre impartan la confirmación, que también suele otorgarse como parte de la preparación para el matrimonio religioso.

Argentina. Bautizos

Año	Menoresde 7 años	Mayores de 7 años	Total
1980	612,304	12,925	625,229
1985	592,594	18,412	611,006
1990	581,083	17,804	598,887
1996	527,599	25,468	553,067
2000	523,338	30,852	554,190
2005	524,441	36,394	560,835
2008	514,855	41,005	555,860

¿Cómo consagran su matrimonio los argentinos?

En este análisis excluiremos las uniones consensuadas no legalizadas, ya que es recurrente plantear que los índices de nupcialidad han disminuido considerablemente en Argentina. De todos modos, es evidente que las parejas establecidas sin seguir los trámites legales son una figura de unión, en muchos casos con fines similares a los del matrimonio.

En este caso particular, el análisis de los datos los concentraremos en las uniones legales manejadas en el Registro Civil y las que posteriormente pasan por una ratificación en el ritual religioso católico:

Año	Matrimonios	%	Casamientos religiosos	%
1980	167,312	100	153,376	91.67
1990	186,340[1]	100	155,191	83.28
2000	130,533	100	92,036	70.51
2005	132,720	100	63,418	47.78
2006	134,496	100	71,995	53.53
2007	136,437	100	68,521	50.22
2008	133,060	100	67,735	50.91
2009	126,081	100	64,468	51.13

[1] Buenos Aires tiene cifras estimadas; Santiago del Estero cifras provisorias, año 1987; Catamarca y Tucumán sin información disponible. En el 2000 no hay in-

a información estadística nos permite considerar que en 1980 el 1.67% de los matrimonios civiles eran ratificados mediante una ceremonia católica, sin embargo, esta cifra muestra un agudo descenso en 1990 y hacia el 2000 pierde 8.39%. Esta disminución es considerable, pues hay una diferencia de 12.78%, la cual se intensifica cinco años después y alcanza 22.72%; luego parece estabilizarse en el marco del 50%. Concretamente, entre 2000 y 2009 hubo un descenso de alrededor del 20%, lo que significa que la mitad de los matrimonios legales en Argentina pasan por una ceremonia católica, situación que contrasta con 1980, donde nueve de cada 10 uniones legales eran consagradas en un matrimonio católico. Lo anterior representa una pérdida del 40%.

Una aproximación cuantitativa a determinados modos de ser católico en Argentina.

Probablemente, algunos lectores se sientan agobiados por el manejo de las cifras; pero sucintamente diremos que la pregunta ¿cuántos católicos hay en Argentina?, tiene varias respuestas que pueden darnos una serie de resultados aparentemente contradictorios, a pesar de que todos cuenten con una explicación técnica.

De acuerdo con el Derecho canónico, serían católicos *legales* el 76.5% de la población, cifra que nos ofrece la *Encuesta* 2008; sin embargo, esta cifra es cuestionada por otras respuestas en la misma fuente, lo que nos lleva a suponer que existen "no católicos" que ocultan su identidad. Tal suposición podría llevarnos al 69%, tomando en cuenta las cifras de bautizos de menores de siete años, confrontadas con los nacimientos, pues creemos factible que 7.5% de los evangélicos, testigos, mormones y miembros de otras religiones hayan ocultado su identidad.

La pregunta es más compleja, ¿son católicos *todos* los que responden católicos y no necesariamente piensan involucrarse en

formación, tomamos la de 2001.Fuentes: Dirección de Estadísticas e Información de Salud, Ministerio de Salud de Argentina y *Anuario estadístico de la Iglesia católica*, Librería Editrice Vaticana.

otra propuesta religiosa? No podemos perder de vista que en 1990, alrededor del 56% de las personas ratificaba el bautizo con la primera comunión, aunque este porcentaje disminuyó a 47% en los años 2005-2009. Esta disminución de lealtad y adscripción a la Iglesia también se ve ratificada con la disminución drástica de las confirmaciones, que están en un promedio de 34.25%; prácticamente un tercio de la población. Nuestra hipótesis de trabajo plantea que puede considerarse católico a este segmento de la población, aun cuando no necesariamente sea practicante —"ir todos los domingos a misa"—. Por otro lado, lo que coincide con lo que llamamos el "núcleo consistente del catolicismo", cuando analizamos la *Encuesta* 2008 y que en ella tendría prácticas típicamente católicas, estaba en el orden del 31%.

Existe un 24.41% de la población que fue bautizada, pero no hizo la primera comunión. Esta franja de la población sería una *masa social disponible para la conversión a otras propuestas religiosas* o para incluirse en las masas de no-creyentes, agnósticos, incrédulos o como se les quiera denominar, sin descartar el poco probable regreso a la Iglesia, de la cual "nunca se habría ido"; aunque ignoramos si alguna vez permaneció en ella.

La diferencia entre quienes hicieron la primera comunión, pero no se confirmaron es de 14%. A este sector le llamaremos *masa social fluctuante, entre la conversión a otras propuestas o su articulación a la Iglesia católica*. Este segmento de la población podría ser incorporado a la Iglesia católica si ésta tuviera una propuesta autocrítica, atractiva y pertinente para él.

Un análisis del caso chileno.

Una preocupación constante en la investigación se centra en la configuración de un "campo no católico", en el que hay una cuota de no creyentes, pero donde se expanden con firmeza los evangélicos y preferentemente los pentecostales, sin dejar de mencionar otras propuestas religiosas que ingresaron a Chile en el siglo xx.

Algunos aspectos metodológicos.

La dinámica de los cambios cuantitativos en el campo religioso está centrada hasta ahora en el análisis de las cifras censales, cuando el país en cuestión dispone de las mismas. En el caso que nos interesa, la República de Chile, contamos con datos censales de los años 1930, 1952, 1960, 1992 y 2002. También disponemos de las encuestas desarrolladas por empresas especializadas como es el caso de Latino Barómetro. Los resultados del Censo Nacional de 2012, están en un proceso de discusión que quizá nunca sea resuelto adecuadamente. Sin embargo, es importante mencionar que la Auditoria Externa Internacional recomendó volver a realizar el Censo Nacional en 2015, descalificando los datos de 2012. Según la versión desautorizada del Censo 2012, los católicos habrían disminuido sólo un 3.31%, cifra que es inverosímil pues no refleja de ninguna manera la reducción de bautizos, casamientos religiosos, primeras comuniones y confirmaciones. Mariana Alcérreca, la ex brazo derecho del director del Instituto Nacional de Estadística (INE) de Chile, en la entrevista que le realizó Ciperchile, declaró el 26 de abril de 2013 que "En el Censo 2012 sí ha habido manipulación", y obligó a retirar los resultados de la página del INE. Por su parte, ella se declaró "católica y de derecha, pero profesional"; una diferencia de 800,000 personas en el Censo, no es nada despreciable. Es más dramático para quienes trabajamos cuestiones cuantitativas del campo religioso, el comentario que expresa la entrevistada sobre el director del INE: "en el Congreso me tocó un día escuchar al Director entregando el porcentaje de católicos. 'No, si no bajan tanto los católicos, sólo un 2% no más respecto al Censo anterior', le dijo en el Congreso a un abogado de la Secretaría General de la Presidencia".

Las declaraciones de Alcérreca son contundentes, los resultados censales eran inferiores a las proyecciones derivadas del crecimiento vegetativo de la población; se censaron 15,800,000 personas, pero luego se informó que la población censada llegaba en realidad a 16,600,000. Sobre esta base se planteó que la población católica había disminuido menos de lo esperado. Pero la pregunta es ¿cómo hicieron para conocer la identidad religiosa o

confesional de 800,000 personas que nunca fueron censadas? Debemos suponer que los censistas tenían poderes parapsicológicos o que las cifras fueron "estimadas", manipuladas o lisa y llanamente inventadas. Desconciertan también los resultados; los católicos habrían bajado de 69.96% a 67.37%, un descenso de 2.59%, cuando distintas predicciones apuntaban a una disminución mayor, considerando el descenso del periodo intercensal anterior de 1992, que daba 76.7%, contra 69.96% en 2002.

¿Por qué llaman la atención los presuntos resultados del Censo?

Es importante destacar que las iglesias evangélicas desarrollaron una estrategia que apunta a que su feligresía, en forma consciente y sistemática, pusiera de relieve su identidad confesional, además de verificar la veracidad del entrevistador al recoger el dato.

Nuestra estrategia de investigación se enfoca en una cualificación de la información, que trata de mejorar cualitativamente los datos censales contrastándolos con la dinámica de los ritos de paso católicos, de los cuales tenemos los datos en el *Anuario estadístico de la Iglesia católica*. Cabe recordar que la Iglesia católica se define como una comunidad de bautizados; por ello, si la población no es bautizada no puede ser católica.

El *Anuario* tiene disponible la información sobre bautizos y casamientos, y después de 1990 incluye datos de confirmaciones y primeras comuniones. En nuestra perspectiva metodológica, que está fundada en criterios desarrollados por la demografía histórica, los datos de bautizos, primeras comuniones, confirmaciones y casamientos están en el orden de los movimientos vitales de población, que en la demografía refieren a nacimientos, casamientos y defunciones.

Así, contrastaremos los nacimientos con los bautizos, primeras comuniones y confirmaciones; y los matrimonios civiles, con los matrimonios religiosos. Las defunciones, por razones técnicas, no serán correlacionadas con sus análogos religiosos, como la extre-

maunción, también llamada "unción de los enfermos", pues no existen datos disponibles.

Consideramos que en un subcontinente eminentemente católico, donde se implantó el catolicismo como resultado del proceso colonial, la cuestión más compleja es la transferencia de una situación de Iglesia de Estado a una opción religiosa definida, por la decisión de mantenerse o retirarse de la misma. Cabe aclarar que trataremos de evitar el término mercado religioso por los peligros del reduccionismo analítico que conlleva. Esta perspectiva, clave del proyecto liberal del siglo XIX, debemos entenderla como una estrategia de larga y larguísima duración (Braudel, 1980).

De Iglesia de Estado a Iglesia de "mayoría".

El problema más complejo para la Iglesia católica consiste en entender esta transición en un contexto donde lo nuevo todavía no llega y lo antiguo se mantiene, como algo aparentemente inmutable, pero que lenta y constantemente se va erosionando. Esta herencia de religión de Estado es aparente pues sistemáticamente se deteriora.

> Nuestra hipótesis de trabajo es que el *congelamiento estructural* del catolicismo lleva a la diversificación y segmentación del campo religioso mexicano y latinoamericano y abre las puertas al desarrollo de alternativas religiosas de diferente origen y características. Ante la imposibilidad estructural del catolicismo de contener en su interior todas las tendencias y carismas, pierde la posibilidad de ser la religión única e incluso está perdiendo el desafío de mantenerse como religión de las mayorías. Se abren los caminos para otras propuestas religiosas que dan cuenta de las novedades y los nuevos desafíos culturales, espirituales y sociales que se desarrollan en las sociedades latinoamericanas (Masferrer, 2009: 45-46).

En un excelente análisis, elaborado desde la perspectiva católica, Norbert Strotmann, obispo católico de Chosica, Perú, y el sociólogo José Luis Pérez Guadalupe, plantean que no tomaron en cuenta el proselitismo de las opciones no católicas de los años sesenta del siglo pasado, por lo que lamentan que: "Si hubiéramos dejado de lado nuestra soberbia de creernos la única alternativa religiosa viable y de tener el monopolio de la fe en toda América Latina, ciertamente ya estaríamos viendo los frutos de una reacción positiva de la Iglesia Católica latinoamericana" (Strotmann y Pérez Guadalupe, 2008: 229). Un tanto molestos, nuestros autores consideran que: "nosotros calentamos el agua y otros se toman el café" (citando a un pastor evangélico quien les dice que: "La Iglesia Católica los bautiza, les da la primera comunión, hasta los confirma, pero nosotros les damos la 'efusión del espíritu' y los hacemos verdaderos cristianos" (Strotmann y Pérez Guadalupe, 2008: 243).

Precisamente, los resultados censales son indicativos de esta transición de Iglesia de Estado a Iglesia mayoritaria, y de Iglesia mayoritaria a "denominación más numerosa". El concepto "denominación más numerosa" es producto de un agotamiento estructural y un decrecimiento numérico, resultado de la incapacidad para aplicar respuestas "adecuadas y pertinentes" a las nuevas situaciones sociales, culturales y religiosas. Este concepto lo tomamos de la situación del catolicismo en los Estados Unidos, donde a pesar de que la Iglesia católica tiene la posición más destacada con 67,000,000 de feligreses, es rebasada por un conjunto complejo de denominaciones provenientes o herederas de la reforma protestante, de modo que tiene que aceptar la existencia de una religión civil de origen protestante, que domina en términos culturales y sociales. Como dijera Hans Kung, "En el peor de los casos —y esto es algo que escribí antes de que saliera elegido el actual Papa—, la Iglesia católica vivirá una nueva era glacial en lugar de una primavera y correrá el riesgo de quedarse reducida a una secta grande de poca monta".[2]

[2] Tomado de: http://sociedad.elpais.com/sociedad/2013/05/10/actualidad/1368203233_166060.html

Strottman y Pérez Guadalupe proyectaron los resultados censales hasta 2062; según sus cálculos, en el 2012 los católicos bajarían a 63.3%, y de mantenerse esta tendencia a la baja, en 2032 serían la mitad de la población chilena (Strotmann y Pérez Guadalupe, 2008: 186). Es importante mencionar que Latino Barómetro encontró en Chile un 65% de católicos para 2004.

Año	Católicos	Evangélicos	No creyentes-ateos
1930	97.7%	1.5%	0.6%
1952	90.6%	4.2%	4.9%
1960	89.4%	5.5%	5.5%
1992	76.7%	12.4%	5.8%
2002	70.0%	15.1%	5.8%

Fuente: Censos Nacionales de Población de Chile.

Los datos de 1992.

El Censo de 1992, realizado después de treinta dos años del último censo, mostró la existencia de fuertes cambios en el campo religioso. Preguntó la religión de las personas mayores de 15 años y evidenció una marcada disminución de los católicos; éstos, de ser 89.4% en 1960, descendieron a 76.7%, mientras que los evangélicos se duplicaron de 5.5% a 12.4%; por otro lado, el 0.8% se declaró protestante, el 4.2% se identificó con otras religiones o credos, y los no creyentes tuvieron un repunte significativo: de 5.5% en 1960 se elevaron a 5.8% en 1992, para alcanzar 8.3% en 2002.

En el Censo de 2002 la disminución de los católicos se hizo más evidente en términos porcentuales, el 70% se definió católico, es decir, hubo una disminución del 6.7% en el periodo intercensal (1992-2002). Las mujeres predominaban entre los católicos, evangélicos, testigos de Jehová, judaicos y mormones, con al menos el 51%. Los hombres tenían mayor presencia entre musulmanes, ortodoxos, otras religiones y ninguna (ateo, agnóstico), con alrededor del 50% de los declarados en cada religión.

Una lectura de los datos del Censo de 2002, arroja resultados más interesantes: 79% de la población mayor de 75 años era católica, pero en la población más joven (15 a 29 años) la cifra descendía a 66%. Este dato es muy interesante, pues los jóvenes son quienes se casan y toman decisiones que afectan la reproducción más inmediata del sistema religioso respectivo. Desde esta perspectiva, el descenso de bautizos, primeras comuniones, confirmaciones y matrimonios religiosos, como veremos más adelante, refleja precisamente la crisis estructural del catolicismo chileno.

Una proyección estadística de los probables resultados censales de 2012.

Nuestro equipo de investigación ha realizado un conjunto de proyecciones estadísticas, trabajando los resultados de los censos de población mexicanos, a partir de los resultados de 2010 (Masferrer, 2011), mediante la aplicación de una metodología similar. La actuaria Dulce Olivia Cano trabajó los datos chilenos y utilizó dos criterios: el de proyección lineal y el de proyección exponencial; además, para disminuir los riesgos de cifras, agrupó a los católicos frente a los "no católicos" u "otros".

Proyección lineal

% Año	% Católico	% Otro
1930	97.7	2.3
1952	90.6	9.4
1960	89.4	10.6
1992	76.7	23.3
2002	70	30
2012	63.3	36.7

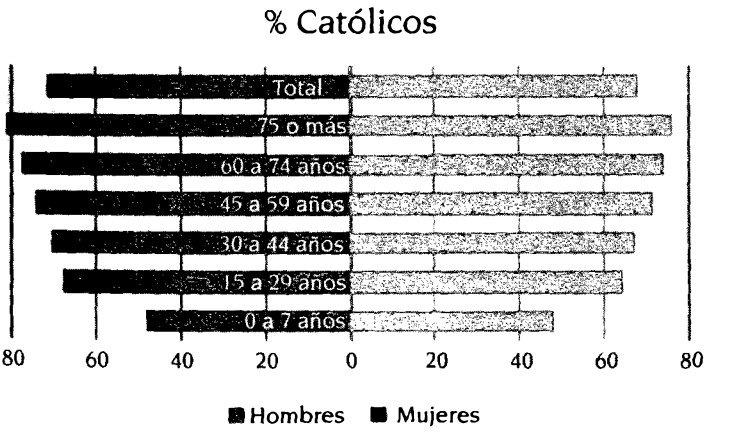
El criterio de proyección lineal, había sido aplicado en su momento por los especialistas católicos peruanos mencionados anteriormente (Strotmann y Pérez Guadalupe), quienes predijeron un descenso al 63.3%, igual que la actuaria Cano.

Nuestra especialista llevó a cabo otro cálculo, planteando una proyección exponencial a través del empleo de los datos de 1930 a 2002.

Proyección exponencial (considera datos de 1930 a 2002)

Año	% Católico	% Otro	% Total
1930	97.7	2.3	100
1952	90.6	9.4	100
1960	89.4	10.6	100
1992	76.7	23.3	100
2002	70	30	100
2012	49.3	50.7	100

En este caso, la población católica y la no católica estarían prácticamente equiparadas: 49.3% de católicos, frente a 50.7% de no católicos. Una mayor disminución de los católicos estaría sustentada en los datos censales de 2002, donde se describe un envejecimiento de la población católica, pues en la población mayor de 75 años, 79% era católica; mientras que en la población de entre 15 y 29 años, la cifra llegaba a 66%.



Fuente: Censo de 2002 para las edades entre 15 y 75 años y más. *Anuario estadístico de la Iglesia* y nacimientos del INE para las edades de 0 a 7 años. Se prorrateó la presencia de hombres y mujeres en cifras similares, se incluyen sólo para efectos comparativos.

Consideraciones cualitativas en torno a los ritos de paso.

La realización de los ritos de paso católicos implica un nivel de articulación voluntaria a la Iglesia, a la vez que la ratificación de un "pacto social" de los feligreses con la institución. Asimismo, resultan un indicador del comportamiento de los niños, adolescentes, jóvenes y adultos (entre 20 y 45 años) en materia religiosa e institucional.

Otra cuestión importante consiste en saber quiénes toman la decisión en torno a los ritos de paso. En el bautizo de infantes, menores de siete años, es obvio que ésta corresponde a los padres, sin embargo no hay que descartar la participación de hermanos, tíos y abuelos; la familia completa también participa, apoya y presiona.

En la primera comunión cada vez más es notable la opinión de los niños, quienes con diversos procedimientos toman posición al respecto, tanto en la aceptación, como en el rechazo. Nuevamente, inciden en la cuestión los padres, los abuelos, otros parientes e incluso amigos. Algo similar sucede con la confirmación, generalmente planteada en la adolescencia, donde también destaca el papel de los candidatos a confirmarse, quienes tienen más posibilidades de expresar su opinión, al igual que sus padres, parientes y amigos.

En el caso de los matrimonios el peso de la decisión de los contrayentes es mayor, aunque no podemos descartar la influencia de los padres, abuelos y otros parientes. Tampoco descartamos factores externos como la posibilidad de que uno de los contrayentes sea divorciado, sin dejar de mencionar el incremento de las uniones libres, donde los involucrados deciden no generar lazos legales y/o simbólicos-religiosos.

Nacimientos, bautizos, primeras comuniones y confirmaciones.

La dinámica de los bautizos católicos frente a los nacimientos nos muestra una tasa decreciente, en 1980 ascendían a 184,326 casos,

es decir, el 74.62% del total de niños nacidos, lo que equivale a que tres de cada cuatro niños eran bautizados como católicos. En 1990, el descenso de bautizos fue muy significativo en términos porcentuales, pues bajó a 65.01%; no obstante, hacia 2000 esta cifra mejoró pero sin alcanzar los porcentajes de 1980 (73.36%), incluso a partir de 2005 su descenso fue bastante abrupto, oscilando entre 61.50% en 2006 y descendiendo a 55.24% en 2009. En este caso, de cada 20 personas sólo 11 aparentemente se bautizaron católicos, pero esta situación puede ser aún más complicada.

En términos absolutos, podemos decir que los bautizos disminuyeron de 184,326 casos en 1980 a 140,072 en 2009. Hay más detalles, si tomamos en cuenta los bautizos de menores de siete años, vemos que la crisis se agudizó. En 1980 hubo 173,728 bautizos de menores de siete años, que equivalían a 94.25%; por el contrario, los bautizados mayores de siete años eran de un rango demasiado bajo: 10,598, equivalente a 5.75%. Sin embargo, en 2009, el rubro de menores de siete años abarcaba 117,139 niños, mientras que los mayores de siete ascendía a 22,934 (16.37%). De acuerdo con el contraste que realizamos entre los nacidos en ese año y los bautizados entre cero y seis años, la cifra de niños bautizados alcanzó 46.2%. Desde esta perspectiva, se ratifica ampliamente la proyección exponencial calculada que se situaba en 49.3%. Es importante recordar que el bautizo de adultos está fuera de las prácticas habituales y los dogmas del catolicismo, inclusive la Iglesia y los creyentes pueden verlo con cierta suspicacia.

La primera comunión constituye de algún modo una ratificación del pacto social e institucional representado por el bautizo, sin embargo, los actores que inciden en ella pueden ser diferentes a los del bautizo. Las cifras disponibles muestran una crisis severa, ya que prácticamente un tercio de los nacidos hace la primera comunión.

El descenso es más notable en las confirmaciones, donde se mantiene la disminución, y en este caso el rango está en alrededor de 30%, a excepción de algunos casos notables. Como hemos mostrado en otros trabajos, la población que puede llamarse católica, por haber pasado los ritos de paso de la segunda infancia y la

adolescencia, está en el orden de un tercio de la población total. La diferencia entre el 55% que se bautizó y poco más del 30% que comulgó y se confirmó, nos muestra que existe cerca de un 22% bastante alejado del catolicismo, que puede considerarse eventualmente una "masa crítica" dispuesta a adherirse a otra propuesta religiosa o convertirse en no creyente. El 45%, que no está bautizado católico en los últimos años, da indicios contundentes de un abandono del catolicismo por parte de sectores significativos de chilenos. Esta situación evidencia que sus padres están alejándose rápidamente del catolicismo, articulándose a otras propuestas religiosas o a ninguna. En este contexto, el 49.3% de población católica que definen los resultados del método exponencial, no está alejado de la realidad y tiene un sustento basado en los datos de los ritos de paso.

Los datos anteriores se ratifican con la caída notoria de los matrimonios católicos. En 1980, las bodas ascendían a 53,283 y representaban el 62.69% del total, esto es: dos tercios de las mismas; mientras que entre 1990 (53.77%) y 2000 descendieron a la mitad de las bodas celebradas (52.71%). Después de 2005 bajaron a 39.45% del total y continuaron en descenso hasta llegar en 2009 a 29.56% del total; pasaron de dos tercios en 1980 a menos de un tercio en 2009.

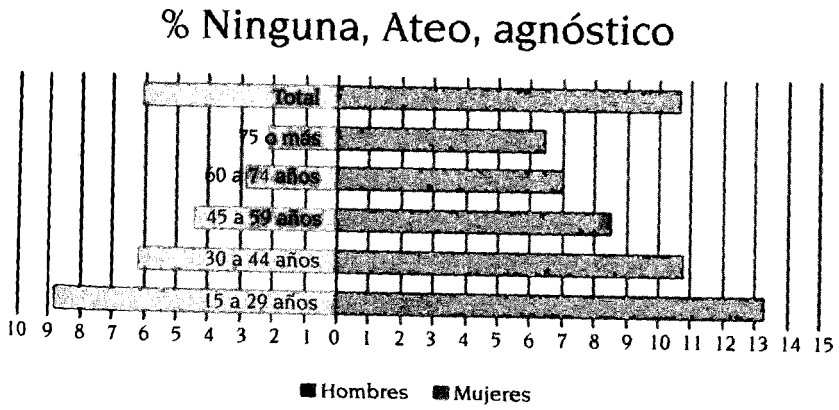
La configuración del otro. No católicos y no creyentes.

Los datos sobre la población chilena que no es católica fueron difíciles de determinar, debido a que carecemos de estadísticas elaboradas por los no creyentes y los no católicos. Sin embargo, y a falta de otra fuente, tomamos en cuenta la información del Censo de 2002, combinándola con la que proporcionan el INE y el *Anuario estadístico de la Iglesia católica*. Este material nos permitió hacer algunas inferencias que formulamos como hipótesis de trabajo.

El análisis de la información censal, aparentemente confiable, de 1992 y de 2002 nos muestra que los católicos han tenido una baja fuerte y sistemática. Otro dato sensible es que la baja era más

aguda en las generaciones jóvenes, mientras que los adultos y ancianos mantenían mayor lealtad. Esto se refleja en una pirámide de población "invertida", que para los demógrafos representaría una "población muy envejecida". Como mostramos ampliamente, este hecho se ve reflejado en las cifras de los ritos de paso estratégicos de la Iglesia, como son las primeras comuniones, las confirmaciones y los matrimonios religiosos.

Asimismo las cifras de "no creyentes" han aumentado, pues del 5.8% pasaron al 8.3% en el 2002, mostrando una fuerte presencia entre las jóvenes generaciones. Como veremos a continuación, se cuenta con una pirámide de población "joven" que refleja una población en expansión, por lo que los "no creyentes" se incrementaron a 43% en 2002. Si proyectáramos ese crecimiento al 2012, los no creyentes, ateos y agnósticos estarían en una cifra superior al 12% de la población, quizá en 14%.



Fuente: Censo de Población 2002.

Por su parte, la población creyente "no católica" muestra un fuerte proceso de expansión; aumentó de 17.5% del total de la población en 1992, a 21.74% en 2002. Llamaremos "no católicos" a los que declararon ser evangélicos (1,699,725), testigos de Jehová (119,455), judíos (14,976), mormones (103,735), musulmanes (2,894), ortodoxos

(6,959) y de otras propuestas religiosas (493,147); en algunos casos incluiremos también a las 931,990 personas que se declararon ateas, no creyentes y agnósticas. La estrategia de manejar el concepto de "no católico" es un recurso estrictamente estadístico, independiente de algún soporte de carácter teológico. Esta categoría representa el "otro" frente a la religión mayoritaria.

En el malogrado Censo de 2012, las preguntas sobre religión eran más detalladas y agregaba las opciones de budista, fe Bahá'i, espiritualidad indígena e ignorado. Cabe recordar que los evangélicos impulsaron una fuerte campaña para que sus feligreses, en el momento de ser censados, verificaran lo que el censista registraba.

La pirámide de población creyente "no católica" nos muestra una estructura madura, en crecimiento, pero éste es más lento que el de los no creyentes y refleja una población mayor a la de ellos. Tomando en cuenta los resultados de la proyección exponencial, podemos inferir que la población creyente no católica podría estar, en 2012, en alrededor del 31% de la población, equivalente a un tercio de la misma. Dentro de este 31%, los pentecostales serían el grupo más nutrido.

¿Son católicos todos los que responden o figuran en el censo dentro de la categoría de católico? Un análisis del caso mexicano.

Para responder a esta pregunta emplearemos un conjunto de fuentes, la primera de ellas deriva de las encuestas para prevenir la discriminación de los años 2005 y 2010, realizadas por el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación. Una revisión de las mismas revela que en la actualidad las disidencias religiosas perciben una profunda discriminación contra ellas, y además que un tercio de la población a nivel nacional considera como factible y legítima la expulsión de los protestantes de sus comunidades. Por supuesto, hay estados donde los niveles de esta media nacional de discriminación son más altos. En este contexto, la identidad confesional puede ser encubierta por razones de seguridad personal.

Otros aspectos que distorsionan los datos censales residen en las personas que responden a la entrevista. En numerosas ocasiones el papá o la mamá, católicos, se niegan a reconocer la disidencia religiosa de sus hijos. La situación se complica con la mala calidad del clasificador de religiones, elaborado por los consultores del INEGI, que distorsiona el proceso de captura de la información, lo cual es sumamente delicado porque la información entonces deja de ser confiable. Al respecto, la información de campo que recogimos refiere que un buen número de encuestadores simplemente no aplica la pregunta religión por presiones de tiempo; del mismo modo, contamos con relatos de los capturistas en los que reconocen haber sido imprecisos.

Teniendo en cuenta estas dificultades, decidimos recurrir al cruce de los datos censales, utilizando las fuentes estadísticas propias de la Iglesia católica: el *Anuario estadístico de la Iglesia católica*.

La situación de alejamiento de las premisas institucionales de las realidades de la vida cotidiana, llevó a un abandono masivo del catolicismo en México. Lo anterior se verá reflejado en las cifras, por ejemplo: la Encuesta Nacional de la Juventud, realizada en 2005, muestra que sólo 40.9% de los jóvenes entre 25 y 29 años se definió como católico practicante. Esta definición se manifiesta en las cifras

de matrimonios católicos; en 2005, únicamente 53% de los matrimonios civiles pasó por una ceremonia religiosa católica. Este abandono del "matrimonio por las tres leyes" (de la familia, la sociedad y la Iglesia), como se dice en términos populares, se presentará en otros comportamientos.

¿Siguen siendo tan católicos los mexicanos? ¿México es un país católico?

Resulta interesante destacar que en 1970 el 96.17% de los mexicanos declaraba ser católico. En el censo de 1980, los católicos presentaron el mayor descenso en la historia nacional, bajaron a 92.62% de la población, lo que representó una pérdida de 3.55%; aparentemente, la primera visita de Juan Pablo II careció de impacto o podemos pensar que los resultados pudieron haber sido peores.

El papa regresó a México en 1990 y justo en ese año nuevamente se aplicó otro censo general de población. En esa ocasión los católicos volvieron a descender, atravesando la frontera psicológica del 90%, pues se redujeron al 89.69% de la población. Durante el siguiente decenio, se realizaron dos visitas pastorales en México: Mérida (1993) y el Distrito Federal (1999), sin embargo este hecho no mejoró la posición de los católicos, cuyo descenso fue menor pero significativo, ubicándose en 87.99%. En 2002, Juan Pablo II llevó a cabo su quinta y última visita, y en este caso la reducción de los católicos fue más espectacular; llegó al 82.72% de la población (92,924,489 personas) en el censo de 2010. En síntesis, durante el pontificado de Juan Pablo II los católicos —según los datos censales— descendieron 13.55%, lo que significa que un octavo de los mexicanos dejó de ser católico y es probable que la cifra sea mayor, como veremos a continuación.

La situación de la Iglesia católica, según sus propias fuentes.

La debacle del catolicismo siguió adelante. En términos estrictos, los datos de la Iglesia católica son más contundentes, a diferencia

de los datos de los Censos Nacionales que son "amables" y poco confiables. Por esta razón, emplearemos las cifras del *Anuario estadístico de la Iglesia católica*, una publicación anual y oficial del Vaticano, concentrándonos en los ritos de paso que involucran a los laicos. Cabe recordar que un censo no puede tener un diferencial mayor del 1% para ser confiable.

Como mencionamos antes, los ritos de paso, según Victor Turner (1980: 103), "indican y establecen transiciones entre estados distintos" (bautizo, primera comunión, confirmación y matrimonio religioso), que nos permiten conocer con claridad cuántos católicos reproducen en su cotidianeidad la adscripción al catolicismo. Estos datos nos sirven para explicar, o incluso cuestionar, los resultados de los censos. Así, hemos confrontado los bautizos publicados en el *Anuario estadístico de la Iglesia católica*, con los datos del INEGI referentes a nacimientos para el año respectivo. En concreto, en 1980 el 83.50% de los nacidos fueron bautizados en el catolicismo, en 1990 la cifra descendió a 71.98% y en el 2007 llegó hasta 70.24%, aunque en el 2008 subió a 73.69%.

El promedio entre 2005 y 2008 es de 73.80%, por lo tanto los católicos bautizados por sus padres en el momento de nacer, con certeza no rebasan el 73.80% del total de los nacidos en sus respectivos periodos. Por ello, nos permitimos considerar que de acuerdo al Derecho canónico, que define a la Iglesia como "comunidad de bautizados", los católicos mexicanos no pueden ser más del 73.8% de la población total, que está estimada en 112,336,538 habitantes. Aun más, si excluimos la sobrevaluación censal (92,924,489 personas), el número de católicos sería en realidad de 82,902,368 (73.80%), lo que resulta en una relación de tres católicos por un disidente y no de cuatro católicos por un disidente. Ésta es la cifra máxima u "optimista" de católicos, aunque es probable que sean menos, ya que no se están considerando ni el abandono del catolicismo y la incorporación a las filas de ateos, no creyentes y posiciones similares, ni las conversiones a otras propuestas religiosas existentes, como lo mostraremos más adelante.

Si analizamos los datos correspondientes a 1980, vemos que existe un diferencial de 9.12%. Éste podría estar definido por un

subregistro de los no católicos y por una serie de cuestiones metodológicas que ya fueron explicadas, las cuales derivan precisamente en una falta de interés de las personas por dar a conocer su disidencia religiosa. Sin embargo, el hecho es que no bautizan a sus hijos.

Año	Nacidos	Bautizados	%	% Católicos	% Diferencia
1980	2,430,348	2,029,449	83.50	92.62	9.12
1990	2,735,312	1,968,962	71.98	89.69	17.71
2000	2,798,339	2,002,515	71.56	87.99	16.43
2005	2,567,906	1,921,496	74.83	-	-
2006	2,505,939	1,915,338	76.43	-	-
2007	2,655,083	1,864,985	70.24	-	-
2008	2,636,110	1,942,579	73.69	82.72	9.03

Fuentes: nacimientos, INEGI; bautizos, *Anuario estadístico de la Iglesia católica*. Censos nacionales de 1980, 1990, 2000 y 2010. Elaboración propia.

En 1990 la diferencia entre bautizados y censados fue bastante alta, llegó a 17.71%, y lo mismo sucedió en el 2000, donde alcanzó 16.43%. Cabe recordar que en estos dos censos la disminución formal de los católicos fue muy baja. Este diferencial alto entre bautizados y censados nos permite inferir que en realidad la calidad de la información censal es deficiente y que las disidencias religiosas están poco representadas en los resultados censales. Dicho de otro modo, las cifras de católicos proporcionadas por el INEGI están fuera de la realidad.

Por otra parte, también cambió la calidad de los bautizos. En 1980 hubo 2,029,449, pero sólo 29,388 fueron de niños mayores

1980	1990	2000	2008
2,000,071	1,918,938	1,887,590	1,835,096

Fuente: *Anuario estadístico de la Iglesia católica*.

e siete años; en 1990 descendieron a 1,968,962 y de éstos 54,024 orrespondían a mayores de siete años; en 2000 continuaron un descenso a 1,921,496, pero los casos de mayores de siete años se incrementaron a 108,074; en 2008 continuó el descenso a 1,835,096 y aumentaron los casos de mayores de siete años a 107,483. Es necesario recordar que la cultura católica marca como dogma el bautizo de infantes; en el caso del bautizo de adultos, éste es un elemento distintivo de sectores protestantes bastante definidos. Si observamos la dinámica de los bautizados menores de siete años, el descenso es más agudo:

"Casándose por las tres leyes".

En general, la relación entre los matrimonios civiles y los matrimonios religiosos es otro indicador del abandono de las prácticas religiosas católicas, así como de su sustitución por casamientos en otras confesiones religiosas.

Año	Registro Civil	Católicos	%	% Cat. Censo	Dif. C.rel. /Cat
1980	493,151	378,704	76.79	92.62	15.83
1990	642,201	391,131	60.90	89.69	28.79
2000	707,422	396,019	55.98	87.99	32.01
2005	595,713	315,935	53.03	-	-
2006	586,978	321,296	54.74	-	-
2007	595,209	307,767	51.71	-	-
2008	589,352	310,486	52.68	82.72	30.04

Fuentes: casamientos civiles, INEGI; casamientos católicos: *Anuario estadístico de la Iglesia católica*. Censos nacionales del INEGI. El dato de 2008 corresponde al censo de 2010. Otros cálculos son nuestros.

Un dato importante es el descenso de los matrimonios católicos, con respecto a las uniones civiles. Es notable la caída de los mismos

entre 1980 y 1990, la cual continuó hacia el 2000, manteniéndose la disminución porcentual y en términos numéricos hasta el 2008. Un indicador interesante es que el diferencial entre los porcentajes censales tiene una dinámica consistente; por ello, y teniendo en cuenta que en un censo el margen de error debe ser menor a 1%, podemos concluir que las cifras de la pregunta religión no son confiables.

El planteamiento anterior nos lleva a considerar que la situación de crisis en el catolicismo mexicano no es algo que empezó recientemente sino que viene de larga data. En este contexto, resulta difícil comprender o aceptar cifras de católicos por arriba del 73% de la población total, considerando que la población adulta y de la tercera edad son las que mantienen más fidelidad al catolicismo, aunque sus hijos evidentemente no bautizan en el catolicismo a sus nietos. Y en ciertos casos, estos hijos o sus nietos no practican la misma religión que sus abuelos.

En torno a los casamientos es evidente que el concepto de familia ha cambiado, no sólo se abandonó la sacralización del matrimonio pasando por un rito católico, sino que el número de hogares dirigidos por una mujer se incrementó, pasó de 20.6 % a 24.6% entre 1990 y 2010, lo que indica que antes uno de cada cinco hogares tenía de jefa a una mujer, pero ahora la relación es uno de cada cuatro hogares. Por otra parte, la cantidad de familias en unión libre aumentó de 7.4% en 1990 a 14.4% en 2010, cifras que revelan que una de cada catorce familias vivía en unión libre y ahora una de cada siete vive de este modo. Esto se conjuga con la disminución de matrimonios religiosos en México.

Cabe agregar que las tasas demográficas están bajando y que el concepto de mujer y fecundidad no se resuelve de acuerdo a la enseñanza de la Iglesia católica. Las mujeres católicas bajaron su tasa de hijos nacidos vivos de 2.6 en 2000 a 2.3 en 2010. Esta disminución neta implica el uso intensivo de métodos anticonceptivos vetados por la jerarquía católica. Por el contrario, los niveles más altos de hijos nacidos vivos los tienen las minorías religiosas. Los evangélicos pasaron de tres hijos nacidos vivos a 2.6 de hijos nacidos vivos. En definitiva la conclusión que podemos tomar de esta

información es la escasa incidencia de las iglesias en el comportamiento sexual y reproductivo de sus feligreses.

Estamos frente a una verdadera ruptura generacional, en relación con las decisiones adoptadas en materia de ritos de paso fundamentales de la sociedad mexicana como son el bautizo-nacimiento, el matrimonio civil-matrimonio religioso (católico) y la definición de *sí mismo* en el momento de la aplicación del censo de población.

El mínimo de la presencia católica en México.

Para mostrar la disminución que han tenido los católicos en México, recurriremos de nuevo a la información interna de la Iglesia católica y a los datos proporcionados por los censos del INEGI. Así, en comparación con los nacimientos, los datos de la primera comunión y la confirmación marcan un declive más agudo de la adscripción al catolicismo:

Año	Nacimientos en INEGI	Bautizos católicos	Primera comunión	Confirmación
1980	2,430,384 (100.00%)	2,029,449 (83.50%)	No disponible	No disponible
1990	2,735,312	1,968,962 (71.98%)	849,328 (31.05%)	
2000	2,798,339	2,002,515 (71.56%)	1,182,266 (42.25%)	990,724 (35.40%)
2005	2,567,906	1,921,496 (74.85%)	1,224,353 (47.68%)	1,018,270 (39.65%)
2006	2,505,939	1,921,496 (76.43%)	1,307,442 (52.17%)	1,068,625 (42.64%)
2007	2,655,083	1,864,985 (70.24%)	1,288,653 (48.54%)	1,132,658 (42.66%)
2008	2,636,110	1,942,579 (73,69%)	1,434,779 (54.04%)	1,149,056 (43.59%)

El promedio de las primeras comuniones entre 2005 y 2008 dio como resultado 50.61%, esta cifra se contrajo en el tercer rito de paso de los católicos, la confirmación, que arrojó un promedio de 42.14%. La confirmación puede darse en distintos momentos de la vida de una persona, pues tenemos testimonios de personas bautizadas que fueron a casarse y les ofrecieron "en paquete" la primera comunión y la confirmación.

Con el fin de proponer la mejor de las posibilidades, podemos afirmar que en sentido estricto la ratificación del "pacto institucional" sólo la realizan la mitad de los mexicanos en su segunda infancia, y si nos remitimos a edades más avanzadas, ésta desciende a 42.14%.

Si proyectamos estos porcentajes al total de la población censada en 2010, que fue de 112,336,538 habitantes, es posible señalar que sólo 56,853,517 podrían considerarse como católicos, es decir, que están en "comunión" con la Iglesia; aunque no sabemos con certeza si mantienen ese vínculo después de los 10 años de vida, durante lo que técnicamente se llama la "segunda infancia", etapa en la que se acostumbra hacer la primera comunión.

Los datos anteriores se pueden complementar con la inclusión de aquellas personas que tienen un conjunto de prácticas institucionales cercanas a la Iglesia católica, y que han realizado la confirmación, las cuales suman 47,338,601; ésta sería la cifra mínima. Sin embargo, no todos los católicos practicantes pasan necesariamente por la confirmación, de modo que si hiciéramos un promedio entre ambas cifras, obtendríamos la cantidad de 52,096,059 católicos en México (46.37%).

Esta información se corrobora con otras fuentes externas. La Encuesta Nacional de la Juventud de 2005 expone que sólo 40.9% de los jóvenes entre 25 y 29 años se consideran católicos practicantes, al margen de lo que esto signifique para los entrevistados. Asimismo el porcentaje de matrimonios religiosos, confrontados con los que pasan por el Registro Civil, fue de 53.04% entre 2005 y 2008. Sin embargo, hay que tener en cuenta que un casamiento religioso no garantiza que ambos conyugues sean muy católicos o socialicen a los niños en esta propuesta religiosa.

Debemos agregar que las uniones libres se incrementaron de 7% en 1990 a 14% en 2010. Por lo tanto, al porcentaje de matrimonios católicos, confrontados con los matrimonios civiles, es necesario restarle cuando menos el 7% del incremento de las uniones libres que no pasan por una ceremonia católica. Con lo cual estaríamos en el orden de 46% de uniones de carácter matrimonial, bendecidas por una ceremonia católica.

Con base en este análisis, es posible afirmar que menos de la mitad de los mexicanos pueden ser considerados católicos; la otra mitad fluctúa en el campo de las disidencias religiosas, en una amplia franja de evangélicos, pentecostales, protestantes, católicos transformados a propuestas de la New Age, no creyentes, agnósticos y demás propuestas que están consolidándose en la sociedad mexicana. Conocer la cantidad de personas que componen la diversidad de las disidencias religiosas, será objeto de otro trabajo.

Conclusiones

Este documento planteó una discusión con el fin de definir una metodología cualitativa-cuantitativa que permitiera aportar el análisis de los datos estadísticos a la dinámica de los ritos de paso, desde la perspectiva de elaborar series vitales "del pueblo católico", para entender su dinámica a través del bautizo, la primera comunión, la confirmación y el matrimonio religioso. Asimismo, se compararon estos datos con las series vitales nacionales, determinadas por los registros civiles y las oficinas nacionales de estadística. Posteriormente, se aplicaron estos desarrollos al análisis de los resultados censales y también algunas técnicas usuales en la demografía, como la construcción de pirámides de población, que permitieron segmentar según la edad de los creyentes.

A lo largo de este trabajo, hemos demostrado la importancia de los ritos de paso para ponderar los cambios cuantitativos y cualitativos en los sistemas religiosos. Además, encontramos procedimientos para probar la inconsistencia de los datos censales en materia religiosa, teniendo en cuenta que en un censo el margen

de error debe ser menor a 1%. De este modo, concluimos que en México las cifras aportadas por la pregunta religión no son confiables, mientras que en el caso chileno, la cancelación de los resultados censales mostró que nuestros cálculos y el franco cuestionamiento de los datos censales eran acertados. En cuanto a Argentina, propusimos la posibilidad de que un sector de los evangélicos tenga temor de exteriorizar su identidad religiosa y por ello figure en las cifras de católicos.

Por otra parte, demostramos que en términos cuantitativos los católicos no son homogéneos y que el cumplimiento de los ritos de paso determina formas distintas de acercarse a sus creencias y prácticas sociales e institucionales. Para ello, construimos los siguientes conceptos analíticos:

* *Masa social disponible para la conversión a otras propuestas religiosas o a ninguna*, definida para quienes pasaron por el bautizo, pero no hicieron la primera comunión.

* *Masa social fluctuante, entre la conversión a otras propuestas o su articulación a la Iglesia católica*. Este segmento de la población es susceptible de ser incorporado a la Iglesia católica, si ésta tuviera una propuesta autocrítica, atractiva y pertinente que ofrecerle.

* *Católicos consistentes*, se refiere a aquellos que no son necesariamente practicantes sistemáticos, pero ejercen prácticas típicamente católicas. En el caso argentino, están en el orden del 31%, tomando en cuenta los resultados de la Primera Encuesta de Mallimaci (2008).

Por último, estas notas quedan abiertas para la discusión y la crítica enriquecedoras de los colegas interesados.

3. Reforma religiosa, tratados internacionales y derechos humanos.

Cuando todos pensaban que el laicismo y la separación Iglesia-Estado en México eran temas del pasado, la Iglesia católica tuvo la virtud de exigir una reivindicación histórica, ejercer lo religioso, en lo público y lo privado, que resucitó un conjunto de cuestiones que están en lo más profundo de la cultura y el inconsciente colectivo de los mexicanos.

Esta realidad debe evaluarse desde una perspectiva científica y académica, enfocada en los cambios constitucionales, en materia de libertad religiosa y el Estado laico en México. El tema no es para menos.

La aprobación de las reformas a los Artículos 24 y 40 de la Constitución, generó una situación insospechada en la vida política nacional. Habitualmente los cambios constitucionales, una vez que obtienen la aprobación del Congreso federal, son ratificados sin mayor discusión por los congresos estatales. Es importante señalar que, en 2013, otra reforma constitucional en materia educativa fue

aprobada en 19 congresos estatales, sin debate alguno y en menos de un mes.

El proceso de cambio constitucional se inició en diciembre de 2011, cuando la Cámara de Diputados aprobó un texto "consensado" que modificó el presentado por López Pescador, diputado federal del Partido Revolucionario Institucional (PRI) por Durango, que planteaba en su exposición de motivos la necesidad de cambiar otros artículos de la Constitución, como el 3.°, donde se define la cuestión educativa, y el 130, donde se fijan límites a los derechos políticos de los sacerdotes y ministros de culto. Así, esta última determinación fue eliminada y en su lugar se agregó un texto que prohibía expresamente a los ministros de culto emplear el púlpito para hacer política. Este agregado es "disonante" con la primera parte de la reforma, que garantiza la libertad religiosa, de conciencia y de convicciones éticas. Quizá ese primer debate conllevaba una estrategia para quitarle "dientes" a la reforma.

No está de más tomar nota de lo que opina José Ramón Cossio, profesor del Instituto Tecnológico Autónomo de México (ITAM) y magistrado de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, sobre una reforma constitucional:

> [...] por el entendimiento que de manera general existe de que la Constitución es algo así como el receptáculo de lo que, en las condiciones concretas que se viven en cada momento, se quiere resaltar por los miembros de la clase política a fin de denotar sus preferencias, logros o programas. La Constitución no es entonces, o no sólo al menos ni destacadamente, la expresión normativa de los compromisos establecidos y asumidos, sino, muy por el contrario, una especie de marquesina en la cual es posible colocar lo que se quiera anunciar como logro o compromiso. La función de la Constitución se entiende más para servir de medio publicitario que como una forma de dejar asentado lo que sería y conscientemente se ha asumido para posteriormente ser realizado y cumplido".[1]

[1] *El Universal*, 22 de enero de 2013, consultado en: http://www.eluniversalmas.com.mx/editoriales/2013/01/62645.php ,lectura 24/01/2013.

Es evidente que había un acuerdo parlamentario, a nivel de las cúpulas partidistas, para aprobar las reformas. Los diputados que no se inclinaban por aprobarlas y carecían de interés en complicarse su carrera política, simplemente faltaron a la sesión, donde hubo 260 presentes, de los cuales 199 votaron a favor, 58 en contra y tres se abstuvieron. Llama la atención que los votantes en contra no rompieran el frágil quórum de la sesión, ya que con ello se hubiera impedido la aprobación del cambio constitucional. Con la retirada de 10 diputados hubiera bastado; sin embargo, no fue así, pues era evidente que esto también formaba parte del acuerdo cupular. Finalmente, la reforma se envió al Senado.

El Senado decidió discutirlo después de la visita de Benedicto XVI a México, debido a que querían evitar que "pareciera un regalo" al pontífice. La misa principal de la visita, realizada a fines de marzo contó con la asistencia de los cuatro candidatos presidenciales y coincidió con la fecha de arranque de las campañas electorales. El Papa no mencionó el tema, simplemente soltó un comentario, aparentemente marginal, donde recordó que la libertad religiosa "es un derecho humano fundamental". Esto es una novedad en la misma Iglesia, pues recién en el Concilio Vaticano II (1965) se consagró el derecho a la libertad religiosa y se "perdonó" a los judíos por la muerte de Cristo, quitándoles el mote de "deicidas".

La asistencia de las personas a las actividades religiosas fue muy importante, pero no logró cubrir las dimensiones esperadas; incluso, faltaron jóvenes para completar los cien mil necesarios para las vallas. Llamaba la atención que estas dificultades sucedieran en el estado mexicano con mayores porcentajes de católicos en el país (Masferrer, 2011) y con una larga tradición sociopolítica en la materia.

El Senado ratificó sin modificaciones lo aprobado por la Cámara de Diputados, aunque hubo senadores que intentaron realizar cambios en la redacción, pues preveían problemas jurídicos de tipo técnico e incluso de comprensión; a pesar de ello, la consigna era evidente en el sentido de aprobar la reforma "a como diera lugar". Sin embargo, el Senado agregó un nuevo ingrediente, "desempolvó" la reforma al Artículo 40 de la Constitución al incorporar, en

aprobada en 19 congresos estatales, sin debate alguno y en menos de un mes.

El proceso de cambio constitucional se inició en diciembre de 2011, cuando la Cámara de Diputados aprobó un texto "consensado" que modificó el presentado por López Pescador, diputado federal del Partido Revolucionario Institucional (PRI) por Durango, que planteaba en su exposición de motivos la necesidad de cambiar otros artículos de la Constitución, como el 3.°, donde se define la cuestión educativa, y el 130, donde se fijan límites a los derechos políticos de los sacerdotes y ministros de culto. Así, esta última determinación fue eliminada y en su lugar se agregó un texto que prohibía expresamente a los ministros de culto emplear el púlpito para hacer política. Este agregado es "disonante" con la primera parte de la reforma, que garantiza la libertad religiosa, de conciencia y de convicciones éticas. Quizá ese primer debate conllevaba una estrategia para quitarle "dientes" a la reforma.

No está de más tomar nota de lo que opina José Ramón Cossio, profesor del Instituto Tecnológico Autónomo de México (ITAM) y magistrado de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, sobre una reforma constitucional:

> [...] por el entendimiento que de manera general existe de que la Constitución es algo así como el receptáculo de lo que, en las condiciones concretas que se viven en cada momento, se quiere resaltar por los miembros de la clase política a fin de denotar sus preferencias, logros o programas. La Constitución no es entonces, o no sólo al menos ni destacadamente, la expresión normativa de los compromisos establecidos y asumidos, sino, muy por el contrario, una especie de marquesina en la cual es posible colocar lo que se quiera anunciar como logro o compromiso. La función de la Constitución se entiende más para servir de medio publicitario que como una forma de dejar asentado lo que sería y conscientemente se ha asumido para posteriormente ser realizado y cumplido".[1]

[1] *El Universal*, 22 de enero de 2013, consultado en: http://www.eluniversalmas.com.mx/editoriales/2013/01/62645.php ,lectura 24/01/2013.

Es evidente que había un acuerdo parlamentario, a nivel de las cúpulas partidistas, para aprobar las reformas. Los diputados que no se inclinaban por aprobarlas y carecían de interés en complicarse su carrera política, simplemente faltaron a la sesión, donde hubo 260 presentes, de los cuales 199 votaron a favor, 58 en contra y tres se abstuvieron. Llama la atención que los votantes en contra no rompieran el frágil quórum de la sesión, ya que con ello se hubiera impedido la aprobación del cambio constitucional. Con la retirada de 10 diputados hubiera bastado; sin embargo, no fue así, pues era evidente que esto también formaba parte del acuerdo cupular. Finalmente, la reforma se envió al Senado.

El Senado decidió discutirlo después de la visita de Benedicto XVI a México, debido a que querían evitar que "pareciera un regalo" al pontífice. La misa principal de la visita, realizada a fines de marzo contó con la asistencia de los cuatro candidatos presidenciales y coincidió con la fecha de arranque de las campañas electorales. El Papa no mencionó el tema, simplemente soltó un comentario, aparentemente marginal, donde recordó que la libertad religiosa "es un derecho humano fundamental". Esto es una novedad en la misma Iglesia, pues recién en el Concilio Vaticano II (1965) se consagró el derecho a la libertad religiosa y se "perdonó" a los judíos por la muerte de Cristo, quitándoles el mote de "deicidas".

La asistencia de las personas a las actividades religiosas fue muy importante, pero no logró cubrir las dimensiones esperadas; incluso, faltaron jóvenes para completar los cien mil necesarios para las vallas. Llamaba la atención que estas dificultades sucedieran en el estado mexicano con mayores porcentajes de católicos en el país (Masferrer, 2011) y con una larga tradición sociopolítica en la materia.

El Senado ratificó sin modificaciones lo aprobado por la Cámara de Diputados, aunque hubo senadores que intentaron realizar cambios en la redacción, pues preveían problemas jurídicos de tipo técnico e incluso de comprensión; a pesar de ello, la consigna era evidente en el sentido de aprobar la reforma "a como diera lugar". Sin embargo, el Senado agregó un nuevo ingrediente, "desempolvó" la reforma al Artículo 40 de la Constitución al incorporar, en

la definición del Estado mexicano, el carácter de *laico*. Esta reforma, aprobada en la Cámara de Diputados, estaba "cajoneada" en la Cámara de Senadores por la bancada panista, desde 2007. Lo único que atinaron a hacer los senadores que se oponían al Artículo 24, fue aprobar las reformas a éste, con la condición de incluir, casi en "paquete", la reforma al 40 Constitucional. La aprobación de este artículo resultó sin inconvenientes y fue ratificado sin objeciones. En el Senado la votación fue 72 afirmativos y 35 en contra. Estuvieron a punto de no conseguir los dos tercios de los presentes.

Marta Tagle, diputada federal por Convergencia, fue una de las impulsoras más decididas a la reforma del Artículo 40, donde se define a México como "una república representativa, democrática, *laica* y federal". Iniciado el proceso en 2007, fue hasta el 8 de noviembre de 2012 que se reunió el número de ratificaciones necesarias en el Constituyente Permanente. La ex diputada Tagle lamentó recientemente, en declaraciones públicas, las reformas al Artículo 24 Constitucional y planteó las dificultades para armonizar ambos textos constitucionales.

La discusión de las reformas al 24 Constitucional siguió otro camino, verdaderamente insospechado. Cada discusión, lenta y complicada, en la respectiva legislatura estatal era acompañada de movilizaciones en contra de la ratificación de las mismas; seis legislaturas estatales las rechazaron lisa y llanamente, hasta que a finales de diciembre de 2012 fueron aprobadas por 16 legislaturas. De hecho, se darían en el 2013, un año y dos meses después de iniciado el trámite. Es importante destacar que a pesar del tiempo transcurrido, 10 legislaturas prefirieron no abordar el tema de la ratificación, previendo situaciones tumultuarias y críticas de las minorías religiosas.

En ese complejo y tortuoso proceso de ratificación los analistas destacaban la ausencia de movilizaciones por parte de los católicos y otros sectores "interesados" o "beneficiados" en las reformas. Los únicos que acudieron, tanto a los congresos estatales, como al Senado y la Cámara de Diputados de la Federación fueron quienes se oponían a los cambios constitucionales. Silbatinas, insultos, gritos de "traidores" y cosas similares o más fuertes rubricaban

la aprobación de las mismas. Quienes sí se hacían presentes eran los masones, Católicas por el Derecho a Decidir, el Foro Intereclesiástico Mexicano, México Laico y grupos religiosos organizados en torno a la Iglesia de la Luz del Mundo. El planteamiento central de los mismos era que con esto se asentaba el predominio católico y que se introduciría la educación religiosa en las escuelas públicas. Las minorías religiosas se sentían protegidas con el estatus anterior y veían con sospechas el cambio constitucional.

La Iglesia católica atizó las sospechas y presentó una Carta pastoral, *Educar para una nueva sociedad*, el 11 de septiembre de 2012 en el Centro Universitario Cultural, A.C. La introducción de la ceremonia estuvo a cargo de Mons. Carlos Aguiar Retes, arzobispo de Tlalnepantla y, en esos momentos, presidente de la Conferencia del Episcopado Mexicano, y de Mons. Alfonso Cortés, obispo de Cuernavaca y presidente de la Dimensión Pastoral Educativa CEM. La presentación se encargó al Dr. Rodrigo Guerra López, presidente y director del CISAV (Centro de Investigación Social Avanzada), la Dra. María Luisa Aspe Armella, presidenta del IMDOSOC y el Pbro. Dr. Mario Ángel Flores Ramos, rector de la Universidad Pontificia de México. Los comentarios estuvieron a cargo de la Dra. Sylvia Irene Schmelkes Del Valle, directora del Instituto de Investigaciones para el Desarrollo de la Educación, de la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México. En las preguntas el Dr. Guerra señaló que los padres de familia podrían solicitar que se les impartiera educación religiosa o con valores a sus hijos en las escuelas públicas.

Una pregunta que está en el aire es si esta reforma constitucional que implanta la libertad religiosa en lo público y lo privado, sustituyendo el concepto de libertad de culto, en el ámbito de los comportamientos privados de las personas, y de la libertad de conciencia y de convicciones éticas, no lleva a un proceso de personalización del derecho. Al respecto, la discusión más interesante estará enfocada en el campo de la ley reglamentaria.

Sin embargo, el punto central es algo que los actores eluden cuidadosamente, ¿podrían realizarse plebiscitos aula por aula, escuela pública por escuela pública, donde los grupos de presión locales, argumentando el principio de la libertad religiosa, de

conciencia y éticas, impondrían un tipo de educación "con valores" para los niños y ésta implicaría educación religiosa católica para los educandos? Ésa es la pregunta y alude a un tema que ha sido planteado de diferentes maneras con mucha sutileza, pero con firmeza. ¿Tratarán de seguir el modelo español, donde las cuatro grandes confesiones reconocidas tienen derecho a designar los profesores de religión en las escuelas públicas? Y donde curiosamente es muy difícil que encuentren presupuesto para pagar a los profesores de protestantismo o islamismo. Los profesores de religión católicos son designados y removidos por el obispo, corriendo por cuenta del Estado los sueldos y el pago de los despidos. Si la libertad religiosa es un derecho humano, ¿se aplicaría la preeminencia de los tratados internacionales sobre la Constitución? y ¿esto abriría la posibilidad de educación religiosa en las escuelas públicas, aplicando el Convenio de San José?

¿Qué se aprobó?

El texto constitucional vigente plantea que los habitantes de México son dueños de elegir las creencias que sean de su agrado, pero esa libertad de elección era cuestionada por los juristas católicos, quienes consideraban que estaba restringido a un ámbito intimista y dejaba de lado lo público, constituyéndose así en un derecho de carácter negativo.

En el primer párrafo, el texto dice: "Todo hombre es libre de profesar la creencia que más le agrade y practicar las ceremonias, devociones y actos de culto respectivo, siempre que no constituyan un delito o falta penada por la ley". Y en el segundo: "Los actos religiosos de culto público se celebrarán ordinariamente en los templos. Los que extraordinariamente se celebren fuera de éstos se sujetarán a la ley reglamentaria". Tales resoluciones no son suficientes para quienes desean la reforma, y plantean que sus derechos deben respetarse en lo público y lo privado, así como eliminarse las reservas definidas en su momento por el Estado mexicano sobre ciertos tratados internacionales. Las cuestiones anteriores se propon-

drían o resolverían mediante la simple introducción del concepto de "libertad religiosa". El problema central reside en saber de qué estamos hablando en términos jurídicos, con la introducción de este concepto en el texto constitucional.

José Ricardo López Pescador, diputado del PRI por el estado de Durango, propuso como reforma al texto constitucional la sustitución del primer párrafo y la eliminación del segundo. Cabe señalar que un texto de estas características y trascendencia no es resultado de la acción de un *espontáneo*. Presumimos, sin temor a equivocarnos, que fue algo aprobado por los niveles más altos de su partido y que incluso fue avalado por el candidato presidencial, Enrique Peña Nieto. Originalmente, el párrafo decía así:

> Todo individuo tiene derecho a la libertad de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de tener o adoptar, o no tener ni adoptar, la religión o las creencias de su elección, así como la libertad de manifestar su religión o sus creencias, individual o colectivamente, tanto en público como en privado, mediante el culto, la celebración de ritos, las prácticas, la difusión y la enseñanza; siempre que no constituyan un delito, o una falta sancionada por la ley.

La Comisión de Puntos Constitucionales de la Cámara de Diputados propuso un nuevo texto para reemplazar el primer párrafo y suprimir el segundo:

> Todo individuo tiene derecho a la libertad de conciencia y de religión, y a tener o adoptar, en su caso, la de su agrado. Esta libertad incluye el derecho a practicar, individual o colectivamente, tanto en público como en privado, las ceremonias, devociones o actos de culto público respectivos, siempre que no constituyan un delito o falta penados por la ley. Nadie podrá utilizar los actos públicos de expresión de esta libertad con fines políticos, de proselitismo o de propaganda política.

Finalmente, la Cámara de Diputados aprobó un texto donde se plantea que, manteniendo el segundo párrafo:

> Todo individuo tiene derecho a la libertad de convicciones éticas, de conciencia y de religión, y a tener o adoptar, en su caso, la de su agrado. Esta libertad incluye el derecho a practicar, individual o colectivamente, tanto en público como en privado, las ceremonias, devociones o actos de culto público respectivo, siempre que no constituyan un delito o falta penados por la ley. Nadie podrá utilizar los actos públicos de expresión de esta libertad con fines políticos, de proselitismo o de propaganda política.
>
> Los actos religiosos de culto público se celebrarán ordinariamente en los templos. Los que extraordinariamente se celebren fuera de éstos se sujetarán a la ley reglamentaria.

Este último texto, aprobado por el PAN y un sector del PRI y el PRD, habría sido una forma de controlar la ofensiva "política" del clero católico y sería un texto consensado. Las últimas dos facciones políticas hicieron hincapié en que habían logrado "controlar" la "ofensiva clerical"; en el caso del PRD se mencionó el papel del diputado Alejandro Encinas y de la diputada Enoé Uranga como garantía de dicho éxito.

Consideramos que, en sentido estricto, los legisladores no tenían claridad sobre la materia que estaban legislando, resulta interesante destacar que en todos los textos discutidos, e incluso el aprobado, los términos libertad de conciencia y libertad de religión son permanentes; precisamente, éste era el núcleo del asunto y configuraba lo no negociable para los políticos que habían pactado con la Iglesia católica.

¿Qué implican los conceptos de libertad de conciencia y libertad religiosa?

María del Carmen Díaz Hidalgo nos aclara ambos conceptos: "El objeto de la libertad de conciencia es el bien, ya que define lo que

moralmente puede hacerse u omitirse en una situación concreta en que se encuentre el hombre, este derecho protege a la persona para que pueda definir su juicio moral, como acto personal de la conciencia y adecuar sus comportamientos y su vida personal al juicio de moralidad asumido" (Díaz Hidalgo, 2007: 136).

Más adelante, esta autora aclara que "en primer término está la libertad de creencia que es siempre un acto individual del ser humano, en segundo término está la libertad de religión, ésta emana de la libertad de conciencia, pero la excede, dado que lo religioso se manifiesta tanto en lo público como en lo privado" (2007: 136). Además, nos recuerda la actualización de la Iglesia católica en la materia:

> Este Concilio Vaticano [II] declara que la persona humana tiene derecho a la libertad religiosa. Esta libertad consiste en que todos los hombres han de estar inmunes a la coacción, tanto por personas particulares como de grupos sociales y de cualquier potestad humana, y esto de manera que en materia religiosa ni se obligue a nadie a actuar contra su conciencia, ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público, solo o asociado con otros, dentro de los límites debidos.

De alguna manera estos conceptos estarían incluidos en la Convención Interamericana de los Derechos Humanos, específicamente en el Artículo 12, referido a la libertad de conciencia y de religión. El punto más conflictivo de este convenio, y sobre el cual el Estado mexicano hizo las correspondientes "reservas", es el punto 4: "el derecho de los padres y tutores, para que sus hijos reciban la educación religiosa o moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones".

Este punto, aplicado al sistema educativo mexicano, implicaría por ejemplo que podría vetarse o rechazarse la enseñanza de la teoría evolucionista por oponerse a las enseñanzas bíblicas. Veamos como lo define la doctora en derecho María Concepción Medina González, en su momento directora de Normatividad de la Dirección General de Asociaciones Religiosas y Culto Público, de la

Secretaría de Gobernación mexicana: "La enseñanza de la religión es una parte integrante del derecho fundamental de libertad religiosa y no algo 'ajeno a ella'. La impartición de educación religiosa en las escuelas públicas no atentaría contra el principio de laicidad del Estado ni sería una excepción al principio de separación Estado-comunidades religiosas, sino más bien su confirmación" (2007: 43).

Con una perspectiva claramente programática del mencionado derecho a la libertad religiosa, plantea que:

> En tanto el Estado mexicano asuma prácticamente, más del 90% de la educación básica y, que de ahí, imparta educación laica y gratuita, debe conceder espacio a la enseñanza de la religión en las escuelas públicas en atención al derecho de los padres a que sus hijos reciban la educación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones, como se encuentra establecido en los instrumentos internacionales sobre derechos humanos, a los que el Estado mexicano se adhirió, si no la laicidad (como respeto y consideración de lo religioso) podría desnaturalizarse. Máxime si sólo los padres que tienen suficientes recursos económicos pueden ofrecer a sus hijos este tipo de educación religiosa.
>
> La impartición de enseñanza religiosa en las escuelas públicas requiere de la adecuada cooperación Estado-comunidades religiosas, por tratarse de una cuestión mixta (*res mixtae*), es decir que concierne tanto al Estado como a las comunidades religiosas (2007: 43).

Con estos argumentos, nuestra autora introduce directamente a las iglesias en las escuelas públicas para que definan aspectos de su programación. Posteriormente, aborda cuestiones operativas que aclaran más el tema:

> Es asunto que compete al Estado en lo relativo a la incorporación de la asignatura al diseño del plan de estudios de la

> escuela pública, la organización y supervisión escolares, puesto que la enseñanza de la religión no debe estar relegada en relación a otras asignaturas como historia, civismo, o incluso música o deportes.
>
> La enseñanza religiosa no es una simple transmisión del conocimiento de diferentes proyectos de religión y que va más allá de una mera comparación de las doctrinas religiosas. [...] En la enseñanza religiosa están presentes ciertos criterios de verdad de las diferentes religiones. Sin embargo, como el Estado es laico, éste no podría determinar contenidos de la enseñanza religiosa, pero sí establecer ciertos límites (2007: 44).

Agrega que para "quienes no desearan enseñanza religiosa, la escuela pública dejaría abierta la posibilidad de que los alumnos recibieran clases de ética o de valores universales" (2007: 45).

Este último planteamiento marca el momento más conflictivo de la situación escolar, cuando los niños de las minorías religiosas o los hijos de los no creyentes sean separados de los demás niños por tener otra religión o ninguna. Nuestra hipótesis es que se agudizarán los procesos, ya existentes, de discriminación contra los niños de las disidencias religiosas (CONAPRED, 2005 y 2010). El costo de la reforma al Artículo 24 Constitucional implica el incremento de la intolerancia y la discriminación religiosas, situación violatoria de los derechos humanos y constitucionales.

¿Por qué le interesa a la Iglesia Católica la educación religiosa en las escuelas públicas?

Un análisis de la información del *Anuario estadístico de la Iglesia católica* y su confrontación con los datos de nacimientos y casamientos civiles del Instituto Nacional de Geografía y Estadística (INEGI) muestra una fuerte caída en términos absolutos y relativos de los ritos de paso católicos; para ser más precisos, en 1980 se bautizaba católico a 83.50% de los nacidos; pero desde 1990 el descenso fue significativo,

bajando a 71.98%, y esta caída se mantuvo con ligeras variaciones hasta 2008, año en que alcanzo 73.69%.

También cambió la calidad de los bautizos: en 1980 hubo 2,029,449 pero sólo 29,388 fueron de mayores de siete años. En 1990 descendieron a 1,968,962, y de éstos 54,024 eran de mayores de siete años. En el 2000 continuaron descendiendo a 1,921,496, incrementándose los casos de mayores de siete años a 108,074. Lo mismo sucedió en 2008, año en que disminuyeron a 1,835,096, bajando los casos de mayores de siete años a 107,483. Es importante recordar que la cultura católica establece como dogma el bautizo de los infantes.

Si observamos la dinámica de los bautizados menores de siete años el descenso es más agudo:

1980	1990	2000	2008
2,000,071	1,918,938	1,887,590	1,835,096

Fuente: *Anuario estadístico de la Iglesia católica*.

Lo mismo sucedió con los matrimonios religiosos en su relación con los casamientos civiles. En 1980, los civiles ascendían a 76.79%, aunque también se dio un descenso muy brusco hacia 1990, bajando a 60.90%, tendencia que llegó a 52.68% en 2008. Cabe mencionar que las uniones libres subieron de 7 a 14% en el censo de 2010, lo cual disminuye aún más los porcentajes de uniones matrimoniales sacralizadas por un matrimonio religioso católico, que abarcan alrededor del 46%.

La situación se pone más delicada por la disminución de las primeras comuniones: el promedio entre 2005 y 2008 fue del 50.61% de los nacidos; esto implica que sólo dos tercios de los bautizados ratificaron su "membresía", lo que se agrava con las confirmaciones, que disminuyeron al 42.14% de los nacimientos registrados, bajando a poco más de la mitad de los originalmente bautizados; esta ceremonia se realiza actualmente entre los 12 y 14 años. De allí en adelante el abandono de las prácticas religiosas católicas continuará en declive, disminuyendo la participación institucional. Estos datos son consistentes con los datos de matrimonios religiosos.

De acuerdo con las cifras observadas, podemos concluir que las familias mexicanas no socializan a sus niños en el catolicismo institucional y que los padres de familia se definen cada vez menos como católicos. A pesar de que una amplia franja de familias diga ante un censista que es católica, en realidad no está dispuesta a desarrollar las prácticas religiosas pertinentes.

La Iglesia católica está tratando de aplicar sus programas de formación religiosa sobre una "clientela cautiva": los hijos de los católicos de "membrete", que supone no se opondrán a las clases de catecismo en las escuelas si esto es parte del plan de estudios. Es interesante destacar que la respuesta de la Iglesia fue que no habría suficientes sacerdotes para dar clases de religión. Evidentemente la crisis de vocaciones sacerdotales es muy alta, sin embargo, en 2008 la Iglesia católica tenía 268,000 catequistas, según el *Anuario estadístico* de ese año. Se trata de laicos habituados a dar clases de religión, muchos de los cuales podrían calificar para impartir esa disciplina en las escuelas públicas. Tendrían además el acceso a la seguridad social y un pequeño sueldo, que en tiempo de crisis no son asuntos despreciables para muchos mexicanos.

Conclusiones

Los cambios constitucionales aprobados en la Cámara de Diputados, en diciembre de 2011, fueron diseñados para incidir en el comportamiento electoral de los mexicanos, particularmente de los católicos, en beneficio del Partido Acción Nacional y eventualmente del Partido Revolucionario Institucional, en el contexto de la visita de Benedicto XVI a México. La aprobación de estos cambios conlleva la inclusión de la educación religiosa en las escuelas públicas, lo que ocasionaría conflictos religiosos, segregación y discriminación en las mismas contra los niños de las disidencias religiosas. Un efecto inesperado de estas reformas reside en el fortalecimiento de un voto laico, que no sólo actuaría en sentido contrario al voto católico presuntamente favorecido por las reformas, sino también se expresaría con un comportamiento electoral adverso a quienes las aprobaron.

Es importante señalar que este acuerdo en las cúpulas político-religiosas responde a la preocupación de la Iglesia católica por la pérdida creciente de su feligresía, que se abstiene de realizar las prácticas religiosas y de socializar a sus hijos en el catolicismo. Por ello, trata de cooptar a los niños mexicanos en las escuelas, transformándolos en una especie de clientela cautiva, con los consiguientes costos en discriminación, segregación y conflictos religiosos.

4. La quiebra de los paradigmas. Las iglesias y los creyentes en las elecciones de 2012.

Introducción.

Este capítulo analiza aspectos significativos de la coyuntura electoral de 2012 y trata de explicar la construcción de un contexto sociopolítico religioso, la "arena" donde se confrontan los distintos actores para definir nuevas posiciones y desestructurar las hegemonías. En la exposición definimos dos momentos, el previo al 11 de mayo de 2012, donde los acontecimientos se desenvolvieron de acuerdo con actores histórica y socialmente muy definidos, y el posterior al 11 de mayo, cuando los estudiantes de la Universidad Iberoamericana cuestionaron a Enrique Peña Nieto. Con el consiguiente movimiento sociopolítico-religioso que derivó de este suceso.

En la primera etapa analizamos la reforma del Artículo 24 Constitucional y la concurrencia de las fuerzas políticas y religiosas

en esta cuestión. Luego exponemos el impacto de la visita del papa Benedicto XVI a Guanajuato y el comportamiento de los candidatos y otras personalidades. Mostramos las dificultades que tiene la Iglesia católica a causa del descenso de su feligresía y la participación en sus actividades. Desarrollamos los resultados de la pasarela de los candidatos en la Asamblea de la Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM) y detallamos la dinámica de los grupos evangélicos.

Los acontecimientos del 11 de mayo marcaron un parteaguas en la política mexicana, cuyas implicaciones todavía tenemos pendiente analizar. Los jóvenes de las universidades católicas, actuaron a la ofensiva e involucraron a los de las universidades públicas en el cuestionamiento del sistema político y mediático. Este hecho, articulado con el desarrollo del Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad, fuertemente influido en su dirección por dos laicos de la Teología de la Liberación, pusieron en jaque a la jerarquía católica al evidenciar la carencia de una base social propia.

Esta situación crítica de la jerarquía se evidenció con las dificultades que se suscitaron durante la aprobación de las reformas al Artículo 24 Constitucional en los estados, las cuales mostraron una crisis de la hegemonía católica. Mientras que al interior de la Iglesia católica, los religiosos —particularmente aquellos vinculados al entorno de los jesuitas— manifestaron una clara consolidación que puso de manifiesto la debilidad del clero diocesano y sus obispos organizados en la CEM.

La reforma constitucional, entre el 40 y el 24.

Uno de los fenómenos más interesantes de las elecciones de 2012 fue la visible participación de las Iglesias a lo largo del proceso, aun cuando trataron de presentarla como discreta. La Iglesia católica apostólica y romana intentó posicionarse desde sus esferas de influencia. Lo más notable fue su capacidad de presión sobre los partidos políticos para impulsar la reforma constitucional, particularmente del Artículo 2.°, que plantea la libertad religiosa y de conciencia. El entonces diputado priísta por Durango, José López

Pescador, con el firme respaldo de la bancada mexiquense de su partido, impulsó un texto que proponía incluso reformas al 3.° Constitucional, con lo que consiguió un trato especial, que le había sido negado a la reforma del Artículo 40, donde se incluía el carácter laico del Estado. En sesión plenaria y dispensándolo de todo trámite, el Pleno de la Cámara de Diputados llevó a cabo los acuerdos "en caliente".

De ahí pasó al Senado y hubo un poco de recato al decidir esperar a que terminara la visita pastoral del papa Benedicto XVI, para aprobar la reforma al Artículo 24, junto con las reformas al 40. Un sector de senadores, impregnados de un elevado espíritu liberal, no sólo prefirió dejar pasar la visita papal, del 29 de marzo al 1 de abril, sino también el onomástico del Benemérito de las Américas, el 21 de marzo.

Era evidente que se había establecido un acuerdo entre los partidos que controlaban ambas cámaras para que el proyecto fuera aprobado a como diera lugar. Pero esta vez, la Iglesia católica ponía condiciones: *traje al Papa para que se luzcan, pero no será como otras veces*, en que quedaba "vestida y alborotada"; "la prueba de amor" será antes de las elecciones, para ver "si me cumples". Es importante señalar que la alianza entre el Partido Revolucionario Institucional (PRI) y el Partido Acción Nacional (PAN) era notoria; la izquierda sólo trataba de conseguir algunas migajas del pastel.

La pasarela con los candidatos.

La Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM) decidió hacer una "pasarela" con los candidatos presidenciales, quienes la aceptaron de manera disciplinada. Según datos informales, los que tomaron compromisos consistentes con la Iglesia católica fueron Josefina Vásquez Mota y Enrique Peña Nieto; los otros, "podrían no haber ido", comentó alguien molesto. Resulta indispensable destacar que en términos de declaraciones públicas los obispos fueron muy cuidadosos; sin embargo, como veremos, "la procesión iba por dentro". La Iglesia católica evitó todas las referencias de los últimos treinta

años del siglo pasado, en las que solían plantear "la importancia de respetar el voto", con una evidente alusión al fraude electoral, así como asistir a votar para evitar suplantaciones y relleno de urnas (Soriano Núñez, 1999).

Tampoco podemos descartar que la Iglesia católica haya incidido en la consolidación de la candidatura presidencial de Peña Nieto, gracias a su licenciatura en derecho por la Universidad Panamericana del Opus Dei, frente el origen metodista y masón de su oponente Manlio Fabio Beltrones, hombre de todas las confianzas de su mentor, el legendario Fernando Gutiérrez Barrios, grado 33 de la masonería, entre otras cuestiones.

La asistencia de los cuatro candidatos a la misa de su santidad Benedicto XVI, fue recibida por los medios como una muestra de la fortaleza de la Iglesia. El presidente Felipe Calderón y su familia comulgaron en público, asistió todo el gabinete presidencial, además de los representantes de los tres Poderes de la Unión. El pontífice fue muy cauteloso en sus homilías, se refirió preferentemente a cuestiones eclesiales, aunque hizo una mención a la importancia de la libertad religiosa como derecho humano fundamental, en obvia referencia al debate pendiente en el Poder Legislativo. Fue notable la diferencia con las visitas pastorales de Juan Pablo II, quien nos tenía acostumbrados a sus advertencias y asignación de responsabilidades a los distintos sectores de la feligresía católica.

Preparando el terreno.

El trabajo del entonces gobernador del estado de México con las Iglesias fue bastante notorio. Realizó frecuentes y multitudinarios desayunos con pastores y líderes de iglesias evangélicas, además, designó a la diputada Rosario Brindis, de Casa sobre la Rosa, como su interlocutora con este sector, y mediante alianzas con los distintos segmentos del mundo no católico, cuidó la relación con los obispos católicos.

Mención especial requiere el descontento de los líderes evangélicos, específicamente un sector que de acuerdo con la tradición realiza pactos con el PRI, quienes consideran que el ahora presidente Enrique Peña Nieto no "cumplió con sus promesas de campaña". Lo novedoso no es tanto el incumplimiento, sino que se hayan "atrevido" a publicarlo en un boletín editado por el Secretariado de Comunicación Social de las Iglesias Cristiano Evangélicas, del 26 de abril de 2013. Anteriormente, su disconformidad la habían expresado en una extensa entrevista realizada por Carolina Gómez Mena a la fuente religiosa de *La Jornada* (6 de enero de 2013: 5), que le dio un prolijo seguimiento.

Cabe recordar la visita que realizó Enrique Peña Nieto al Vaticano con su prometida para presentársela al Papa, acompañado de todos y cada uno de los obispos católicos del Estado de México, así como la pronta anulación del matrimonio de la señora Rivera con su esposo anterior, lo que le permitió casarse en la catedral de Toluca con todos los fastos del caso. Este último hecho se llevó a cabo sin que se aplicaran las cláusulas del Derecho Canónico, que restringen el matrimonio en segundas nupcias, cuando hubo una anulación, a una ceremonia privada; como la Iglesia le hizo valer al licenciado Vicente Fox.

La visita del Papa.

Una lectura más cuidadosa, mostraba algunas dificultades en el campo católico. Una de ellas la enfrentó la Arquidiócesis de León, que no consiguió reunir a los cien mil jóvenes que requería para que hicieran la valla durante el recorrido del papa por la Ciudad de México, a partir de su salida del Aeropuerto Internacional. Debido a esta situación, debieron recurrir a voluntarios de cualquiera edad, pero ni aun así lograron cubrir la cifra y hubo partes del recorrido vacíos, tanto de vallas como de observadores y feligreses.

Lo más interesante fue el comportamiento de los candidatos presidenciales, quienes asistieron acompañados de sus cónyuges. Josefina Vázquez Mota, considerada candidato de un partido con

tradición católica, fue muy parca con el fin de no perder el voto de los evangélicos conservadores. Gabriel Quadri, posicionado desde una óptica liberal a ultranza, para obtener el voto de los anticlericales, hizo declaraciones críticas y Enrique Peña Nieto, muy cauteloso, también para no perder votos anticlericales, evangélicos y masónicos, contestó que de llegar a la presidencia, practicaría su religión católica, pero siempre en privado. Andrés Manuel López Obrador planteó que era importante atender al Papa por su amplia feligresía en la sociedad mexicana. Este último fue el más beneficiado, pues le sirvió para "disipar" los rumores de ser evangélico, y de alguna manera la "cereza del pastel" fue cuando el licenciado Vicente Fox le ofreció su mano y se dieron el "saludo de la paz", que le sirvió a López Obrador para ratificar su concepto de la "república amorosa" y la reconciliación.

Hasta aquí, el panorama político-electoral-religioso parecía estar en los cánones habituales, sin embargo, habría novedades en el campo político-religioso que los analistas no sospechaban y que lo cambiarían radicalmente.

Quiebra del llamado "voto católico".

Un aspecto insoslayable es la pérdida de influencia de la Iglesia católica en la sociedad latinoamericana, mexicana y en todos aquellos contextos donde tuvo el carácter de religión de Estado. Esta institución religiosa ha retrocedido en porcentajes en los países de América Latina; en México, a pesar de lo cuestionado de las cifras del Censo General de Población, la disminución entre 1970 y 2010 fue del 14% de la población; en Brasil disminuyó 28%; en Argentina alrededor de 13.5%, y así sucesivamente en todos los países de la región. En España, los católicos descendieron de 94% (1976) a 73% (2012), aunque los practicantes fueron 48% en 1976 y se redujeron a 18% en 2012; son menos que los no creyentes que ascienden a 24%, y eran el 2% en 1976 (Tahoria, 2012). Estos son los resultados del pontificado de Juan Pablo II.

Considerando el cruce de los datos de los ritos de paso (bautizos, primeras comuniones, confirmaciones y matrimonios religiosos), contrastados con los nacimientos y casamientos civiles proporcionados por el Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática (INEGI), en nuestro país el panorama es más crítico y va siendo similar a la situación española. En términos estrictos se bautiza al 73% de los niños, hace la primera comunión poco más del 50% y la confirmación el 42%; mientras que sólo el 51% de los matrimonios civiles celebran la boda religiosa, aunque las uniones libres se incrementaron de 7% a 14% (Masferrer Kan, 2011). Pero aquí no termina el problema.

La Iglesia católica, y particularmente el clero diocesano que controla la CEM, han perdido en forma consistente y sistemática la relación que en su momento tuvieron con los feligreses. Lo más notorio es el resurgimiento de la Teología de la Liberación, a través de un laico formado con los Misioneros del Espíritu Santo y que estuviera vinculado con "La otra campaña", Javier Sicilia, quien se asoció con Emilio Álvarez Icaza, ex director de CENCOS e hijo también de un laico que participó en el Concilio Vaticano II y fue gran impulsor de la Teología de la Liberación a nivel continental, don José Álvarez Icaza. Ambos promovieron, junto con otras personas, el Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad, que movilizó alrededor de tres millones de personas, extendiéndose a los Estados Unidos. La posibilidad de movilización de Sicilia y Álvarez Icaza, contrastó con las dificultades de la jerarquía para armar las vallas para el papa; sin dejar de mencionar los templos católicos semivacíos durante las misas dominicales.

Las premisas de este movimiento rebasaron los conceptos de caridad y defensa de la vida, emblemáticos en el discurso institucional católico, debido a que pusieron de relieve el concepto de "victima". De este modo, la Iglesia católica jerárquica quedó reducida a la defensa de la vida intrauterina.

Sin embargo, la derrota política más novedosa se dio con el surgimiento del Movimiento #YoSoy132, en la Universidad Iberoamericana, de la Compañía de Jesús, que contó con el respaldo de los estudiantes de universidades privadas, muchas de ellas de

órdenes y congregaciones religiosas (Marista, Anáhuac, Panamericana y La Salle, entre otras), pero también laicas con influencia católica (el Instituto Tecnológico Autónomo de México y el Tecnológico de Monterrey). Luego se agregarían universidades públicas, quienes tuvieron que aceptar la orientación definida por los jóvenes católicos. Era claro que la Iglesia había perdido sus vínculos con los jóvenes y el hecho que crearan un movimiento tan original, la puso a la defensiva y fuera de contexto como institución. Esta coyuntura originó que los religiosos adoptaran una postura ofensiva, que desde la conocida polémica CEM-CIRM en 1992, no se había dado.

Curiosamente, en la polémica mencionada, a José Morales Orozco, provincial de los jesuitas y presidente de la Conferencia de Institutos Religiosos de México, le tocó firmar el documento donde se cuestionaban las negociaciones de Prigione y Maciel con el Estado mexicano para cambiar las relaciones Estado-Iglesia en ese año. Acusado por la CEM de impulsar un magisterio paralelo, respondió con su habitual elegancia y sobriedad que no era así, que la Iglesia no podía comprometer su independencia a cambio de la legalidad formal. Veinte años después, y con la sonrisa en los labios, en su discurso de aceptación de la renovación de su mandato como rector de la Universidad Iberoamericana, con orgullo reconoció que el movimiento estudiantil era resultado de la educación jesuita, y recordó "que las cuatro finalidades de la educación jesuita, la utilidad, la justicia, el humanismo y la fe se expresó en los jóvenes, por lo cual la universidad se puede sentir satisfecha y optimista por el resultado de su labor educativa" (Sonia del Valle, *Reforma*, 4 de septiembre de 2012).

Actualmente, la Universidad Iberoamericana no se da abasto para alojar a tantos estudiantes que quieren ingresar a ella, síntoma inusual con la crisis económica que afecta a las universidades privadas. Cabe mencionar que en sus avisos para nuevas inscripciones, la Iberoamericana refiere el ambiente de libertad con el que cuenta.

El movimiento estudiantil es eminentemente político, ya que cuestiona las bases del sistema y del sistema político en particular. Por una parte plantea la democratización de los *mass media* y se opone a que Televisa —y TV Azteca— sean quienes impongan al

presidente. Por otra, cuestiona la imposición de Peña Nieto y rechaza que éste sea presidente; dos planteamientos articulados que están íntimamente relacionados con la construcción de la democracia en México.

La Iglesia católica jerárquica actúa como una suerte de intelectual orgánico de Televisa y TV Azteca, estas televisoras siempre incluyen sacerdotes, religiosas, misas y plegarias en sus producciones. Las telenovelas parecieran recibir el *nihil obstat* de la jerarquía católica, e incluso inician su producción con una misa para pedir por el éxito de las mismas. Además, la Iglesia tiene acreditados a sus respectivos capellanes ante el duopolio televisivo, sin dejar de mencionar el control que ejerce sobre la radio y otros medios como revistas o periódicos. Resulta interesante comentar que las audiciones son revisadas por la ONG católica "A favor de lo mejor", quien hace rigurosos seguimientos sobre lo que *sale al aire*, tomando debida nota de quien paga la publicidad de cada programa; después de lo sucedido con Canal 40, éste no es un ejercicio inocuo. Precisamente, es otro punto de confrontación con los jóvenes católicos por parte de la jerarquía de la Iglesia.

El campo evangélico.

En el campo evangélico la situación parecía estar en los contextos tradicionales, es decir, un amplio segmento de los históricos apoyaba al PRI; aunque también éste recibió apoyo de un sector de los evangélicos y pentecostales. En el caso del PAN, fue notoria la candidatura a senadora de la diputada federal Rosi Orozco, de Casa sobre la Roca, en el Distrito Federal, quien no pudo llegar al Senado a consecuencia de la debacle generalizada de su partido. Es interesante destacar que si bien el PRI siempre tuvo candidatos evangélicos, éstos habitualmente no se asumían como tales, sino simplemente como ciudadanos. Por el contrario, los diputados y senadores panistas, en los últimos años, se han reconocido públicamente como miembros de disidencias religiosas. Para el PAN, los evangélicos conservadores representan un voto interesante, similar

aunque a la inversa de las alianzas establecidas por el Partido Republicano de los Estados Unidos, entre la derecha evangélica y los católicos ultraconservadores, tal es el caso de la precandidatura de Sartorius y la candidatura a vicepresidente de Paul Ryan, ambos católicos integristas (Worthen, 2012). En este contexto, los panistas desean tener un perfil semejante a la democracia cristiana alemana; aunque ciertas tendencias internas de su partido están en contra de esta hipótesis y manejan el concepto de partido católico, heredero del Partido Católico Nacional.

La pasarela de los evangélicos.

En sentido estricto la "pasarela" organizada por los evangélicos nunca existió; como es habitual se agendaron desayunos y reuniones de los pastores con cada uno de los candidatos, y éstos asistieron con los sectores que eran considerados como sus respectivas clientelas; sin embargo, las reuniones se realizaron en forma discreta. La más evidente fue la convocada por Encuentro Social APN, quien aliada en este caso con sectores relacionados con la Confraternidad Nacional de Iglesias Cristianas Evangélicas (CONFRATERNICE), intentó tener una reunión con los candidatos; el único que asistió fue Andrés Manuel López Obrador, quien aclaró que había sido invitado por Arturo Farela. La reunión, planteada como privada para evitar problemas de legislación electoral, no se respetó como tal, pues alguien realizó una grabación del momento en que los pastores hacían una "imposición de manos" a López Obrador, que circuló profusamente por la red, hasta que los periódicos la retomaron y fue publicación de primera plana en varios medios. Por su parte, el PRI presentó una demanda contra el pastor Arturo Farela, presidente de COFRATERNICE que finalmente fue desechada.

Los jóvenes evangélicos.

Esta variable fue inexistente en otras elecciones. En el caso que nos ocupa, los jóvenes en numerosas ocasiones se distanciaron de sus líderes denominacionales, e influidos por el movimiento #YoSoy132

se plantearon propuestas concurrentes con esta agrupación, rechazando el voto corporativo a favor del PRI, el PAN o cualquier otro partido. Esta situación se replicó de manera semejante en las redes de jóvenes católicos.

El movimiento ecuménico.

Organizados en torno al Observatorio Eclesial, sectores progresistas de los evangélicos y algunas iglesias históricas, integrados por partidarios de la teología de la liberación católica, emitieron un documento en el que plantearon compromisos a los candidatos, a la vez que trataron de convocar a un debate con representantes de los mismos. La reunión requerida se realizó y mostró en los hechos poco interés por parte de los partidos, quienes no están habituados a estos encuentros públicos y prefieren realizarlos con mayor discreción con las jerarquías, tanto católicas como evangélicas.

¿Puede la jerarquía católica imponer o demoler un candidato?

Ésta es una buena pregunta; en términos estrictos, es conocido que en muchos estados y ciudades de México la jerarquía católica es consultada por distintos partidos antes de lanzar a sus candidatos. Conozco varios casos de candidatos de origen evangélico que fueron eliminados; por ejemplo, el de un presbiteriano laico que era "anciano gobernante" de su iglesia, que fue descalificado en el Estado de México. No obstante, en el estado de Yucatán el arzobispo Berlie, con notorias relaciones con el PRI, no impidió que el gobernador recientemente electo llegara a la candidatura, siendo presbiteriano; aunque fue evidente que trataron este asunto con toda mesura.

En el caso del estado de Jalisco, otro de los puntos cardinales del país, era proverbial que los diputados del PRI y del PAN se reunieran, en distintas horas, con el cardenal Juan Sandoval. Sin embargo, en las últimas elecciones tales reuniones perdieron efectividad, pues el PAN quedó en tercer lugar, acosado por la izquierda,

mientras el PRI ganó las elecciones sin el respaldo de la Iglesia. Esta situación se observó más claramente en la Ciudad de México, donde los distintos Jefes de Gobierno trataron de mantener buenas relaciones con la Iglesia, pero la aprobación de los matrimonios entre personas del mismo sexo y la interrupción legal del embarazo, llevo al padre Valdemar, portavoz del cardenal Norberto Rivera, a exclamar que el Partido de la Revolución Democrática (PRD) era un partido "nefasto" e incitó a no votar por él. Es importante aclarar que el resultado electoral a favor del candidato del PRD fue abrumador, rebasando los resultados anteriores.

Cabe destacar el desconcierto que causó a los panistas más conservadores del Distrito Federal, las declaraciones de la candidata "ciudadana" de su partido a la jefatura de gobierno, Isabel Miranda de Wallace, quien sin ningún reparo dijo estar de acuerdo con el matrimonio igualitario y la interrupción legal del embarazo; de tal forma que, paradójicamente, los cuatro candidatos coincidieron en estas cuestiones. Nuestra hipótesis es que en el proceso electoral esta situación llevó a un buen número de católicos conservadores a votar por Peña Nieto, quien les ofrecía mayores garantías, siguiendo de esta forma los acuerdos de sus cúpulas con el candidato del PRI. Este hecho llevó a uno de los líderes del PAN en el Distrito Federal, José Luis Luege, a exclamar: "¡ni los católicos votaron por el PAN!". La periodista Bertha Teresa Ramírez, sorprendida por estos acontecimientos, con todo tino recordó que "Contrasta con las consideraciones anteriores la actitud que muchos panistas muestran, sobre todo en época electoral, de tratar de negar a toda costa el carácter católico y conservador que prevalece en ese partido" (*La Jornada*, 27 de agosto de 2012: 41).

La disputa por la hegemonía en el campo religioso. México Laico.

En el campo político-religioso mexicano se presentó una nueva batalla que complicaría aún más la situación. En esta ocasión, la ratificación de los cambios constitucionales, que habitualmente son de

rigor aprobados por los congresos estatales sin mayor discusión, fueron objeto de protestas en su contra. La aprobación de las reformas al Artículo 40 se llevó a cabo sin mayores objeciones, pero en el caso de las modificaciones al Artículo 24 el panorama fue diferente, debido a que la organización México Laico, notoriamente influida por la Iglesia de la Luz del Mundo, inició una serie de movilizaciones estado por estado con el fin de influir en su rechazo legislativo. El éxito de sus acciones fue notable, al grado que hubo un momento en que cinco estados las aceptaron y otros cinco las rechazaron.

Este acontecimiento inusitado debemos entenderlo como una muestra de la debilidad de la Iglesia jerárquica, causada por el abandono de los políticos, quienes prácticamente la dejaron a la deriva, a pesar del cortejo preelectoral que sostuvieron con ella. Las razones son de distinto tipo, quizá la más evidente se deba a que los hombres del poder, con su olfato político, se dieron cuenta que la debilidad estructural de la jerarquía implicaba un costo mayor a los beneficios político-electorales obtenidos. Con base en esta idea, dejaron a la jerarquía sola y apoyada en sus propias fuerzas de gestión en los diferentes estados.

La ruptura hegemónica de la jerarquía católica tiene una gran relevancia, pues debemos entender claramente que su desestabilización no conlleva, necesariamente, la existencia de un poder supremo definido en el campo religioso; sin embargo, lo que sin duda quedó de manifiesto fue quién dejó de ejercerlo. Así, la Iglesia quedó confinada a un diálogo entre las elites, que aún se mantiene, pero cuya capacidad de expresión se delimitó alejada de los términos del poder.

Cabe agregar que esta debilidad estructural también se revela, en la actitud titubeante de los políticos ante las reformas constitucionales estatales, en materia de interrupción legal del embarazo y matrimonios entre personas del mismo sexo. Los gobernantes están asumiendo que el encarcelamiento de mujeres, por reales o supuestos abortos, les genera un costo político bastante significativo que excede a sus intereses. Del mismo modo, la aprobación de las reformas mencionadas tampoco generó entusiasmo

entre los ciudadanos de a pie, quienes en la mayor parte de los casos muestran desinterés en discutir cuestiones de la vida privada en público, sobre todo cuando la defensa de la vida de las personas pasa por parámetros lejanos a los definidos por la jerarquía católica. Esta situación es evaluada constantemente por los políticos, quienes con su habitual pragmatismo no están dispuestos a perder su capital electoral en cuestiones ideológicas.

Conclusiones.

El presente documento nos ha permitido analizar de manera detallada, la reformulación de los sistemas de control y hegemonía católicos. Particularmente, mostramos la crisis de la supremacía de la jerarquía diocesana, organizada en la CEM; así como el ascenso de los religiosos agrupados en la Conferencia de Superiores Mayores de Religiosos de México (CIRM). Expusimos la fortaleza de los jóvenes y sus movimientos sociales estructurados en las redes sociales, que cuestionan el sistema del poder político y mediático; además de algunos aspectos de la crisis de las jerarquías denominacionales de los evangélicos y el posicionamiento de sus nóveles integrantes.

Otro aspecto importante que tratamos fue la disputa de la hegemonía en el campo político-religioso, referida a la imposibilidad de la Iglesia católica para continuar ejerciéndola, aunada a su cuestionamiento por un sector de los evangélicos, que la coloca en una situación bastante difícil, inimaginable hace diez años.

5. Discriminados y perseguidos. Los rostros de la discriminación religiosa en México (2010)

Introducción

El crecimiento de la pluralidad es una cuestión que se desarrolla en el corto y mediano plazo, sin embargo, sus orígenes se basan en lo que Ferdinand Braudel (1980) denominara la larga y larguísima duración, que refiere a una situación anclada en los niveles profundos de la memoria colectiva. Bajo esta premisa, en el presente trabajo se realiza una lectura de las investigaciones sobre la discriminación religiosa, que llevó a cabo el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (CONAPRED), en la Encuesta Nacional sobre Discriminación en México (ENADIS), en 2010. Inicialmente, se define el concepto de fricción interreligiosa con el fin de explicar las características del contacto entre concepciones religiosas distintas, y después se exponen algunos aspectos cualitativos y cuantitativos de la crisis de la hegemonía católica en la sociedad mexicana, situación

que abre cada vez más espacios para las disidencias religiosas y los no creyentes, generando espacios de fricción interreligiosa más agudos.

Asimismo, se esbozan los perfiles de los discriminadores, que conforman un asunto transversal en la sociedad mexicana contemporánea; para ello, se configura un esbozo tipológico integrado por *rudos* y *técnicos*, con el propósito de dar cuenta de las principales estrategias de discriminación. Los *rudos* se ubican en los estratos más bajos, tienen menos educación formal y no están interesados en disimular su intolerancia religiosa; por el contrario, los *técnicos* cuentan con un nivel educativo elevado, pertenecen a estratos sociales medios y altos y tienen más posibilidades e interés en disimular su fanatismo religioso.

Una aproximación conceptual para el análisis de la discriminación.

Resulta interesante desarrollar el concepto de *fricción interreligiosa* retomando el concepto de *fricción interétnica* desarrollado por el antropólogo brasileño Roberto Cardoso de Oliveira, quien planteaba que "la existencia de una [sociedad] tiende a negar la de la otra. Y no hay mejor razón para hacer uso del término de fricción interétnica para enfatizar la característica básica de esta situación de contacto". Otro aspecto de la naturaleza del conflicto reside en que los miembros de esas sociedades son los que se acomodan a un sistema social que los enajena, y las "sociedades en oposición, en fricción, también poseen sus propias dinámicas y contradicciones". De modo que la situación de contacto se entenderá como una "totalidad sincrética", o en otras palabras —como señalamos en otro espacio— "como [una] situación de contacto entre dos poblaciones dialécticamente 'unificadas'" (Cardoso de Oliveira, 1962), "a través de intereses diametralmente opuestos, aunque interdependientes, por paradójico que esto parezca" (Cardoso de Oliveira, 1963: 10-11).

En esta propuesta metodológica el concepto de fricción interreligiosa que se aplica es tributario de las elaboraciones de

Cardoso de Oliveira, e implica la negación de la "otra" propuesta religiosa que es considerada carente de toda legitimidad y susceptible de ser negada, descalificada e incluso eliminada. La situación de contacto entre las propuestas religiosas se entiende como "una totalidad sincrética", como una condición de convivencia de grupos sociales dialécticamente unificados, a través de intereses diametralmente opuestos, aunque interdependientes.

La fricción interreligiosa es constante y se presenta en forma más aguda, cuando las propuestas minoritarias se expanden en un contexto de crisis estructural de la religión mayoritaria, que ante la pérdida incesante de la hegemonía y la legitimidad como resultado de la disminución de su eficacia y capital simbólicos (Masferrer Kan, 2011: 103-104). Es reemplazada por las disidencias religiosas que, con altos niveles de eficacia simbólica, se propagan sobre amplios sectores de antiguos feligreses de la religión mayoritaria, quienes no le atribuyen la misma posibilidad de resolver sus problemas cotidianos y de proyección de su vida. Un elemento sintomático de esta pérdida de lealtad a la religión mayoritaria, se puede sopesar analizando la disminución de la participación en los ritos de paso, en este caso, católicos.

La crisis de la religión mayoritaria y anteriormente hegemónica.

Si contrastamos la información de las personas nacidas con las bautizadas, vemos que existe una disminución persistente; en 1980 se bautizó el 83.50% de los registrados ese año, cifra que difiere notablemente con el dato del Censo General de Población de ese mismo año, el cual arroja 92.62% de católicos, indicando un diferencial de 9.12%. En 1990 la situación es más delicada, las cifras de bautizados disminuyen en términos absolutos y también relativos; descienden a 71.98%, lo que implica una caída de 11.48%. Por su parte, las cifras censales curiosamente reflejan una disminución pequeña, de apenas 2.93 puntos porcentuales, incrementándose el diferencial de bautizos con los datos censales a 17.71%. Este último

porcentaje es bastante alto y cuestiona la calidad del Censo de 1990, pero aun así se mantiene en el Censo de 2000 que registra 87.99% de católicos; mientras que los bautizos se concentran en 71.56%, un diferencial con el Censo de 16.43%. En el Censo de 2010, la cifra de católicos disminuyó a 82.72% y se mantuvo un diferencial de 9.03%, entre bautizados y censados. El promedio de bautizados entre 2005 y 2008 es de 73.69%. Cabe aclarar que en el momento de redactar este documento, no estaban disponibles los datos de los nacimientos de 2009 y 2010.

Año	Nacidos	Bautizados	%	% Católicos	% Diferencia
1980	2,430,348	2,029,449	83.50	92.62	9.12
1990	2,735,312	1,968,962	71.98	89.69	17.71
2000	2,798,339	2,002,515	71.56	87.99	16.43
2005	2,567,906	1,921,496	74.83	-	-
2006	2,505,939	1,915,338	76.43	-	-
2007	2,655,083	1,864,985	70.24	-	-
2008	2,636,110	1,942,579	73.69	82.72	9.03

Fuentes: nacimientos, INEGI; bautizos, *Anuario estadístico de la Iglesia católica*; censos nacionales de 1980, 1990, 2000 y 2010. Elaboración propia.

Un dato adicional lo constituye la disminución en términos absolutos de los bautizos de menores de siete años; como puede observarse en el siguiente cuadro, éstos han disminuido de 2,000,071 en 1980 a 1,835,096 en 2008.

1980	1990	2000	2008
2,000,071	1,918,938	1,887,590	1,835,096

Fuente: *Anuario estadístico de la Iglesia católica*.

Igualmente, la dinámica de los matrimonios religiosos, contrastada con los datos del Registro Civil, es útil para confirmar las tendencias a la baja. En el cuadro que está a continuación observamos que los

matrimonios religiosos han descendido; además, es importante tener presente que las uniones libres se incrementaron de 7% a 14% entre 1990 y 2010.

Año	Registro Civil	Católicos	%	% Cat. Censo	Dif. C.rel. /Cat
1980	493,151	378,704	76.79	92.62	15.83
1990	642,201	391,131	60.90	89.69	28.79
2000	707,422	396,019	55.98	87.99	32.01
2005	595,713	315,935	53.03	-	-
2006	586,978	321,296	54.74	-	-
2007	595,209	307,767	51.71	-	-
2008	589,352	310,486	52.68	82.72	30.04

Fuentes: casamientos civiles, INEGI; casamientos católicos, *Anuario estadístico de la Iglesia católica*; censos nacionales, INEGI. El dato de 2008 corresponde al censo de 2010. Otros cálculos son nuestros.

Estas cifras serían el nivel máximo posible de católicos en México, sin embargo hay un mínimo o varios mínimos; para obtenerlos empleamos la información derivada de las primeras comuniones y confirmaciones. La primera comunión, un rito de paso que se celebra alrededor de los 10 años, presenta un descenso dramático; entre 2005 y 2008 alcanzó en promedio 50.61%, cifra que se redujo con el tercer rito de paso de los católicos, la confirmación, que arrojó un promedio de 42.14%. Proyectando estas cifras, sólo podrían considerarse como católicos 56,853,517 habitantes que estarían en "comunión" con la Iglesia, junto con 47,338601 personas que habrían realizado la confirmación, generalmente en la adolescencia.

Es importante señalar que no todos los católicos practicantes se confirman; por lo tanto, al hacer un promedio entre primeras comuniones y confirmaciones, estimamos que son católicos alrededor de 52,096,059 habitantes en México, es decir, 46.37% del total de la población. Esta cifra podría tener un descenso mayor, debido a que es imposible descartar los fuertes procesos de conversión al

pentecostalismo entre los jóvenes; lamentablemente este dato es difícil de exponer en términos más precisos. En general, podemos concluir que el catolicismo ha perdido su capacidad hegemónica en la sociedad mexicana.

El *núcleo* de la discriminación religiosa.

La primera encuesta sobre discriminación se realizó en 2005 y presentó una muestra compleja; se realizaron 1,482 encuestas globales y luego se aplicaron instrumentos especializados a integrantes de diversas minorías; en el caso de las minorías religiosas, se aplicaron 805 encuestas. Gracias a ellas nos enteramos que 42.1% de los entrevistados se rehusaba a que viviera un extranjero en su casa; 38.3% no la compartiría con una persona de ideas políticas distintas a la propia, y 36.2% mostraba indisposición para vivir en ella con una persona de "otra religión". Por si faltara algo para el cuadro de la discriminación, 31.8% rechazaba compartir su vivienda con una persona de "otra raza" y menos un indígena (20.1%).

Al completar el cuadro, se identificaron dentro de los "grupos que pueden generar conflictos" a quienes manifestaron tener distinta religión (15.5%); éste es el segundo grupo problemático. Por otro lado, desde el ángulo de las minorías religiosas, 17.2% de personas se había sentido discriminadas en el trabajo. Como podemos observar, la estigmatización de las minorías religiosas por considerarse extranjeras, es un paso bien calculado por quienes emiten estas descalificaciones, pues combina xenofobia con discriminación religiosa.

La discriminación religiosa, según la población en general.

Cinco años después, en 2010, se realizó la segunda encuesta nacional sobre discriminación en México. Dicho instrumento profundizó más en las cuestiones que nos ocupan y mostró las condiciones alarmantes de la discriminación en nuestro país. Consta de 13,751 hogares visitados y se aplicó en 301 municipios de las 32 entidades federativas. Permite comparar 11 regiones geográficas, 10 zonas

metropolitanas, cuatro tipos de localidad y cuatro zonas fronterizas. La encuesta es interesante, pero nos centraremos en la cuestión religiosa.

Un dato alarmante, es que un tercio de la población acepta de alguna manera la expulsión de personas por sus ideas religiosas. Asimismo, mientras 65.6% considera que las autoridades deben "defender los derechos de los no católicos que vivan allí", un tercio opina que deben "reubicar a los protestantes en otra parte" o que las "autoridades no deben hacer nada" —con una total renuncia al papel del Estado como garante de los derechos— u "obedecer lo que decidió la mayoría y sacar a los protestantes", conculcando y despojando de derechos humanos a las disidencias religiosas. Hay un grupo pequeño que se escuda en el "no sé" o "no contesto", cuyo silencio avala estos abusos.

Es necesario destacar que este comportamiento tiene una serie de variantes regionales, que nos permiten evaluar cuáles son los espacios sociales más intolerantes a la pluralidad religiosa.

La discriminación en áreas rurales e indígenas.

La fricción interreligiosa tiene dos o varias caras, la más agresiva es la desarrollada en los contextos rurales e indígenas. En muchas comunidades, los misioneros protestantes fueron y son cruelmente asesinados o expulsados tras fuertes golpizas y torturas. Prueba de ello son los datos correspondientes al estado de Chiapas, los cuales evidencian que actualmente es el que menos población católica tiene (58.31%), de acuerdo con el Censo de 2010. En esa entidad sólo el 45.4% de sus habitantes plantea que deben respetarse los "derechos de los no católicos a vivir allí". El 55.6% restante, propone diversas modalidades de restricción o violación de los derechos humanos de las minorías religiosas; a saber: "Las autoridades no deben hacer nada (14.3%), reubicar a los protestantes en otra parte (18.0%) , obedecer lo que opinó la mayoría y sacar a los protestantes (9.3%)". Si comparamos estos resultados con los datos del censo, que comprenden la inmensa mayoría (54.6%), y los proyectamos

sobre las cifras censales, el 93.64% de los integrantes de la religión mayoritaria —por ahora la católica— está de acuerdo con el despojo de los derechos humanos de los "no católicos". La realidad de Chiapas prevista para 2040, es que los católicos disminuyan a 18.67% (Masferrer Kan, 2011: 143); lo que significa un verdadero derrumbe que es, de alguna manera, el punto más candente de la fricción interreligiosa.

Un escenario similar puede preverse para los estados de Guerrero y Oaxaca, donde los procesos de conversión en zonas indígenas y rurales son también significativos. Es importante recordar que la tendencia en Guerrero es que las disidencias religiosas avancen de 10.82% en 2010 a 32.91% en 2040, triplicando su presencia en este estado (Masferrer Kan, 2011:163). Mientras para Oaxaca está previsto que las ahora minorías religiosas (19.38%), se eleven a 54.62% en 2040, colocando al catolicismo en la posición más numerosa, pero ya no mayoritaria (Masferrer Kan, 2011: 195).

En este contexto, estos tres estados tienen los niveles más elevados de rechazo a las minorías religiosas, ubicándonos en un contexto muy alto de conflicto o fricción interreligiosa.

El rostro urbano de la discriminación religiosa.

Es un lugar común afirmar que los aspectos más brutales de la discriminación se concretan en el mundo indígena; sin embargo, la realidad nos muestra un perfil diferente, pero no por ello menos conflictivo. A manera de ejemplo, mencionamos la anécdota de Carlos Monsiváis, quien recuerda de sus experiencias en la escuela primaria pública a la que asistía, cuando le ordenaban: "¡Qué pase al pizarrón el aleluya!".

Los cambios de niveles de vida en los conversos son significativos, bajo escenarios donde la conversión implica transformaciones profundas no sólo en los modos de vida, sino también en los demás aspectos de la convivencia cotidiana con otras familias o con su familia extensa. Además, el abandono del alcohol y otros gastos considerados superfluos, implican la posibilidad de enviar a sus

hijos a la universidad y proporcionarle una vestimenta de mejor calidad, entre otras cosas. Estas "novedades" movilizan la envidia, que George Foster (1965) definiría como la "imagen del bien limitado".

No es casual que los mayores síntomas de intolerancia y fricción interreligiosa los encontramos en las áreas metropolitanas de la frontera con los Estados Unidos, donde la búsqueda del éxito y la referencia a la cultura norteamericana, anglo y protestante es insoslayable. Las metrópolis con altos niveles de fricción interreligiosa son Monterrey (47.6%), Tijuana (59.0%), Torreón (60.7%) y Ciudad Juárez (61.9%). En niveles menores de intolerancia, pero aun así significativos, se encuentran Guadalajara (64.1%) y la Ciudad de México (65.0%); mientras que en los niveles ligeramente mayores a la media nacional de discriminación (65.6%), se ubican Puebla-Tlaxcala (68.9%), Toluca (72.3%), León (73.6%) y Querétaro (78.1%).

De las cifras observadas podemos concluir que el concepto de núcleo intolerante, de un tercio de la población nacional, se mantiene también en las zonas urbanas.

Dos dimensiones socioculturales de la fricción interreligiosa. Rudos y técnicos.

En términos generales los componentes del *núcleo intolerante* de la población en materia religiosa, tiene dos perfiles bastante definidos. Para explicarlos, emplearemos los términos populares de la lucha libre: rudos y técnicos.

Los *rudos* de la fricción interreligiosa.

Las personas de este grupo provienen de sectores socioeconómicos pobres, poseen un nivel educativo bajo, provienen de estados de la república con altos índices de población marginada, tienen más de 40 años, apoyan la expulsión física de las disidencias de sus comunidades y no compartirían su vivienda con personas de otras religiones. Están convencidas que la pluralidad religiosa es negativa,

incluso piensan que es nociva para la sociedad. Este sector se ubica en el orden del 38% de la población.

Los técnicos de la fricción interreligiosa

Este sector es más sofisticado y peligroso, está integrado por jóvenes que tiene un nivel educativo elevado, pertenecen a niveles socioeconómicos medios y altos, y viven en medios urbanos y áreas metropolitanas. Del mismo modo, combinando las cifras, inferimos que abarcan el 25% de la población; sin embargo, este sector podría ser más numeroso, considerando que tiene un mejor manejo del discurso "políticamente correcto". No proponen la expulsión física de las disidencias, aunque en forma sutil aplican criterios de discriminación consistentes; una forma discreta, pero concreta de fricción interreligiosa.

Conclusiones

Consideramos que los problemas de la discriminación en materia religiosa son transversales y comprenden diferentes niveles de la sociedad mexicana. El concepto más apropiado para explicarlos es el de fricción interreligiosa, es decir, un escenario donde la expansión de las disidencias religiosas puede ser recibida con fuertes conflictos, tanto en ámbitos rurales e indígenas, como en medios urbanos relativamente complejos; por ejemplo, las áreas metropolitanas de la frontera con los Estados Unidos. Por otra parte, apelamos a los conceptos de *rudos* y *técnicos* con el propósito de tomar conciencia de que, en muchos casos, la discriminación se esconde en el doble discurso de sectores que, plenamente conscientes de lo impresentable de la discriminación, enmascaran sus posiciones intolerantes.

6. La disputa por la hegemonía en el campo religioso mexicano. Coexistencia y ruptura. Los nuevos actores.

Una de las cuestiones más complejas para el análisis científico del campo religioso mexicano reside en analizar la correlación de fuerzas que se dan en el mismo. Destaca la reformulación de los actores y la pérdida de poder de las elites político-religiosas tradicionales. También, hay que tener en cuenta que un factor que distorsiona el campo de las fuerzas sociopolítico-religiosas es la incidencia de los medios masivos de información, que oscilan entre los estereotipos y las consignas. Los analizaremos en un apartado especial, pues influyen en la percepción del campo político-religioso; para ello, haremos una digresión entre la prensa *que informa* y la prensa *correcta*.

Otro asunto que abordamos, es el cálculo de la fuerza social o energía disponible en el campo evangélico, que contrastamos con el campo católico mediante la aplicación de nuestro modelo de energía del sistema religioso. Para una mejor conceptualización del campo religioso, tomamos como base los conceptos de Kurt Lewin, referentes a la conceptualización de campo social. Lewin planteaba

que éste era un espacio donde se confrontaban diversas fuerzas, cuyo proceso daba como resultado una conducta. Sin embargo, en una sociedad compleja, el campo social no era homogéneo, sino que podía escindirse en diversos campos sociales, generando así percepciones y estructuras distintas que configuraban diversas conductas por parte de diferentes actores, aunque estuvieran en el mismo contexto en el sentido macro.

Por su parte, Victor Turner construyó el concepto de *arena*, "Una pequeña área, dentro de un campo político, en la que individuos o facciones compiten entre sí", es decir, el espacio donde se confrontan las ideologías. Nos parece importante manejar estas propuestas conceptuales, pues la cuestión más complicada en las sociedades complejas es, precisamente, la capacidad de los científicos sociales para comprender que el campo sociopolítico-religioso no es homogéneo, debido a que diferentes nichos sociales se construyen donde las clases sociales y los grupos culturales, sociales, étnicos y religiosos, erigen sus propios espacios sociales o *arenas* específicas, en los que se definen nuevos espacios de hegemonía y posicionamiento. De tal suerte que resulta prácticamente imposible, que un grupo logre instituir una hegemonía sobre el conjunto de los nichos sociales.

Lo que sucede es una suerte de "espejismo" de "construcción de hegemonía", a partir del control de los medios de información de masas. En todo caso, es evidente quién o quiénes los controlan, y que su información no coincide necesariamente con la realidad. En numerosos casos, los medios de información masiva están en manos de periodistas que carecen del dominio de todos los temas, sobre todo, de los religiosos. Generalmente, están bien informados en cuestiones políticas y empresariales, aunque es probable que sus explicaciones se reserven la verdadera configuración del mundo político o empresarial, pues en la mayoría de los casos sus medios están articulados a ciertos proyectos, que definen la "línea editorial".

En el caso mexicano, existe un cártel de anunciantes acaudillado por Lorenzo Servitje, presidente del Grupo Bimbo, llamado "A favor de lo mejor A.C.", que monitorea los medios y presiona a

los directivos con amenazas de cortar los fondos para anuncios; incluso es capaz de extinguir a los "díscolos", como fue el caso de la quiebra de Canal 40, debido a la emisión de un programa en que se denunció la pederastia de Marcial Maciel en 1996. Asimismo, a la prensa *correcta* no le interesa informar situaciones que, aun siendo verdaderas, menoscaben sus intereses; se escuda apelando a la "libertad de prensa" y a su capacidad de definir su propia política editorial. En este contexto, el medio de información puede decidir que la noticia no se divulgue, simplemente porque carece de "interés editorial" o relevancia informativa. También puede argumentar, que el tema fue tratado en otro medio o que es una noticia "vieja", sin actualidad.

Un caso notable de espejismo mediático es la información que sugiere una gestión "impresionantemente exitosa" del pontificado de Juan Pablo II y que éste "derribó" el sistema comunista. Lo cierto es que la caída del sistema de "socialismo real" fue resultado del agotamiento de la propuesta y de la presión de los Estados Unidos y la Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN), que le provocó una crisis al gastar recursos en sistemas defensivos y bélicos; por ejemplo, la aventura en Afganistán. Por otro lado, la población católica de la Unión Soviética sobre la que podría influir el Papa era francamente minoritaria, pues en su conjunto la mayoría era ortodoxa, con una fuerte presencia musulmana proveniente de la cultura otomana.

En otros trabajos que he realizado, he mostrado la crisis de la Iglesia católica a nivel mundial, la cual refleja en la disminución de las vocaciones sacerdotales, los bautizos y los casamientos católicos, que sólo en Asia y África se han incrementado. En el caso de Europa y Norteamérica, la crisis se ha hecho cada vez más profunda. También la Iglesia católica, respaldada por la prensa *correcta*, "tapó" en la medida de lo posible la quiebra del Banco Ambrosiano, la pederastia clerical, la corrupción de la Curia Romana, el dudoso fallecimiento de Juan Pablo I, quien planteaba precisamente "limpiar" a esta última.

Finalmente, la institución "tocó fondo" y Benedicto XVI tuvo que renunciar —primera vez, en 599 años, que un papa renuncia—

y llamar a su oponente en la elección anterior, Jorge Mario Bergoglo SJ. Se reconoció que el problema era la Curia Romana, que hasta ese momento aparecía como inmaculada y la última reserva del catolicismo. Es interesante destacar que la prensa *correcta* hizo lo posible por salvar lo insalvable y evitó tocar temas que, mencionados por el papa Francisco, eran ocultados para evitar mayores crisis en los obispos de la Teología de la Prosperidad, los herederos de la camarilla de Juan Pablo II.

Recientemente, el 17 de abril de 2013, el doctor Ricardo Monreal, diputado federal, ex gobernador, ex senador y portavoz de la campaña del frente que apoyó a Andrés Manuel López Obrador en 2012, emitió un comentario sobre la reforma al 24 constitucional: "en el Senado se nos dijo que no podíamos modificarle nada, pues ya estaba acordado con los líderes religiosos". Arturo Farela, líder evangélico allí presente, respondió bastante molesto que "nunca había sido consultado y que no sabía de otros líderes evangélicos [de su talla] que hubieran sido consultados".

La situación resultó importante porque Monreal aclaró a los líderes evangélicos, que ellos no eran considerados interlocutores políticos válidos por el "primer círculo del poder". Por otras fuentes de información sabemos que el peso de la negociación lo llevaron el Nuncio Apostólico, el embajador de la Santa Sede en México, los obispos locales y los líderes de la Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM). Sin embargo, los "dientes" de la negociación fueron los grandes empresarios católicos, aquellos que ocupan posiciones destacadas en la lista de *Forbes*, dentro de las personas con más de mil millones de dólares de capital; sin dejar de lado a los líderes empresariales de talla regional, quienes son considerados "los grandes limosneros de la Iglesia católica". Éstos tienen poder para presionar a los gobernadores con boicotear las inversiones en sus estados, si no se alinean políticamente con la jerarquía de la Iglesia católica y sus ideólogos laicos; asimismo, son quienes definen la política eclesiástica del Estado mexicano y de la misma Iglesia Católica.

Otro incidente también importante lo protagonizó el obispo de Cuernavaca, Alfonso Cortés Contreras, cuando fue promovido a

arzobispo de León, el 28 de febrero de 2013, gracias a la última designación que realizó Benedicto XVI; aunque asumió el cargo durante el pontificado de Francisco. En su caso, la prensa mexicana destacó el viaje que hizo en el jet privado de un empresario de Cuernavaca amigo suyo, que le prestó el avión para que se trasladara a León con su señora madre y el Nuncio Apostólico. Este hecho contrasta notablemente con los nuevos tiempos marcados por el Obispo de Roma, quien como arzobispo de Buenos Aires se desplazaba en Metro, peseros y transporte público en general, y que siendo Sumo Pontífice se negó a abordar la limusina del protocolo papal. Un dato adicional y difícil de imaginar para quienes conocen México y Guanajuato, fue que el Poliforum de León —con capacidad para 15,000 personas— sólo se ocupó hasta la mitad. Ante esto, los analistas recuerdan a los 100,000 jóvenes que nunca se pudieron reunir para hacer la valla al Papa en marzo de 2012.

¿Cuáles son las implicancias de estos sucesos?

Existe una brecha cada vez más evidente entre la jerarquía católica del clero diocesano y las masas de católicos mexicanos; igualmente, hay una segunda brecha entre la jerarquía diocesana, agrupada en la CEM, y la Conferencia de Superiores de Institutos Religiosos (CIRM). La CEM se ha dedicado a fortalecer su interlocución con ciertas congregaciones, como la Legión de Cristo, desairando a la CIRM que congrega alrededor de 2,000 sacerdotes religiosos y 28,000 monjas. En este contexto, la designación del "general" de los franciscanos al frente de la congregación dedicada a la Vida Consagrada marca un rumbo diferente. Asimismo, el documento de los religiosos, del 28 de abril de 2013, elaborado por la XLVIII Asamblea Nacional de la CIRM, titulado A *la paz por la escucha compasiva y la solidaridad*, marca un parteaguas y una ruptura franca y abierta con la CEM y con el gobierno de Peña Nieto, y hace una fuerte crítica al gobierno de Calderón, definiendo además la aplicación en México de las nuevas políticas vaticanas del papa Francisco. Por otro lado, en general, los católicos "de a pie" cada vez ven más alejados a sus líderes religiosos;

no en vano el papa Francisco dijo que era necesario que "los pastores olieran a las ovejas" —probablemente el alto clero mexicano use Chanel—. El grito de "autonomía" de los burócratas coloniales; "se acata, pero no se cumple", hoy tiene vigencia en la situación que está atravesando la jerarquía católica local.

¿Cuál es el peso de la jerarquía católica diocesana en México y en la sociedad mexicana?

Está claro que en cuestiones de moral sexual y familiar, el último bastión de la Iglesia católica es un territorio cada vez más estrecho. La Iglesia prohíbe los anticonceptivos, sin embargo, éstos se usan masivamente, de tal forma que la tasa de hijos nacidos vivos entre las católicas en edad fértil es de 1.9 niños. Lo anterior demuestra un comportamiento sexual basado en el control natal y, lo que es más importante, un concepto de vida sexual relacionado con lo erótico, más que con la "reproducción de la especie" o la "donación entre los cónyuges", como propone la institución (*Catecismo de la Iglesia católica*, 1992). Por si fuera poco, los divorcios se incrementan y las uniones libres pasaron de 7% en 1990 a 14% en 2010, mientras los matrimonios católicos, contrastados con los civiles, han descendido a 52%. Los bautizos equivalen a 73% de los nacimientos, las primeras comuniones a 51% y las confirmaciones a 43%. El 24.1% de los hogares censales están dirigidos por una mujer y el 80% de las mujeres que abortan legalmente en el Distrito Federal se declaran católicas. En síntesis, la jerarquía no puede influir en el comportamiento político, social y cultural de los mexicanos, particularmente entre aquellos que se consideran católicos y que mantienen todavía ciertos comportamientos rituales.

Recientemente, el papa Francisco criticó la "obsesión" por las temáticas sexuales y propuso otras de interés para la Iglesia. Por si quedaban dudas, en noviembre de 2013 publicó un cuestionario que envió a las iglesias particulares, parroquias y feligreses para apoyar el Sínodo de Obispos de 2014, y las preguntas del documento preparatorio evidencian su preocupación por abordar temas

antes tabú como el divorcio, las personas divorciadas y sus hijos, la situación de las familias integradas por personas del mismo sexo y sus hijos. En fin, el cuestionario y su amplia difusión sugieren que se aproximan cambios sustantivos en asuntos que los sectores conservadores consideraban como "intocables".

Algunos indicadores.

En un trabajo anterior (Masferrer, 2011: 13-14) mostré que el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) y la Iglesia católica acordaron una negociación en torno a los resultados del censo de 2010; tanto las deficiencias metodológicas, como su diseño, se orientaron para generar un sesgo en la información censal en beneficio de las cifras de los católicos. Se trata de una política de Estado que se ve reflejada también en la manipulación que hace la Dirección General de Asociaciones Religiosas de las cifras de sacerdotes católicos. En marzo de 2000 reconocía tener registrados 13,236 sacerdotes católicos romanos, en el 2006 esta cifra se elevaba a 18,082 y en el 2009 llegada a 20,249, para enero de 2013 alcanzaba los 21,327. Curiosamente estas cifras no coinciden con las proporcionadas por el Vaticano (*Anuario estadístico*) del personal disponible en México, que para 2010 estaba situado en 16,234 sacerdotes religiosos y diocesanos, ni con la serie histórica de ordenaciones sacerdotales de los diocesanos.

La cifra del *Anuario* tiene un inconveniente y es que en sentido estricto agrupa a personas que ya no ejercen el sacerdocio, pero mantienen ese sacramento "vigente" y están en situación irregular. Dicho en términos populares, se trata de aquellas que "colgaron los hábitos" y en su caso la Congregación nunca pidió una dispensa al Clero o simplemente no la solicitó; igualmente, la Asociación Religiosa (ARS) que las registró, nunca les dio de baja en la Secretaría de Gobernación. En el listado que publica la Secretaría en su página web, incluye el registro de los mismos clérigos en cuatro ocasiones y el de otros fallecidos hace tiempo. Solicité una entrevista para aclaraciones pero me fue denegada telefónicamente,

aduciendo que "eso es responsabilidad de las ARS que no actualizan la información", por lo que consideraron innecesario proporcionarme más datos.

Año	Obispos	Sacerdotes		Total
		Diocesanos	Religiosos	
1980	105	7,030	3,057	10,087
1985	107	7,330	2,968	10,298
1990	109	8,288	3,244	11,532
1996	114	9,545	3,445	12,990
2000	127	10,421	3,628	14,049
2005	152	11,306	3,763	15,069
2010	160	12,328	3,906	16,234

Fuente: *Anuario estadístico de la Iglesia católica*.

Sin embargo, el recuento que hicimos con base en el *Directorio eclesiástico* de 2007 —el último que se ha publicado— nos arrojó una cifra de 12,072 sacerdotes con nombre y apellido y con destino específico en el país o en el extranjero. De ellos 10,355 son sacerdotes diocesanos, 1,715 sacerdotes religiosos, y dos no están claramente especificados; estas cifras las corroboré con altos funcionarios eclesiásticos. Lo anterior indica que alrededor de 4,200 sacerdotes se encuentran en situación irregular o que los fallecidos no fueron dados de baja. Por lo tanto, hay un 33% de discordancia entre las cifras del *Anuario estadístico* —los "datos oficiales"— y la realidad reflejada en el *Directorio eclesiástico* de 2007. Otro punto a considerar, es que de manera habitual las diócesis cuentan como propios a los sacerdotes religiosos en sus estadísticas diocesanas, duplicando a los mismos en su contabilidad.

La distribución religiosa de la población mexicana.

Debido a que hemos verificado que la tendencia de los bautizos sobre los nacimientos registrados por el INEGI es de 73.69% de los nacidos (Masferrer, 2011: 15), consideramos que es imposible afirmar que los católicos superen el 73.69% de la población, lo que equivale aproximadamente a 82,000,000 de personas, cifra que contradice a las 92,000,000 que registra el INEGI. Cabe agregar que existe una diferencia entre el 73% de niños que fueron bautizados y el 42% de confirmados, la cual nos conduce a ubicar a 31% de mexicanos que cumplieron con el bautizo o la primera comunión, pero no celebraron la confirmación. Si proyectamos la cifra de los confirmados sobre el total, abarcaría alrededor de más de 47,000,000 de personas; entonces, el 31% de indiferentes, se situaría en poco menos de 38,000,000 de personas que cumplieron alguna vez con los rituales católicos, pero actualmente no los practican. En términos etnográficos suelen responder que son católicos por "costumbre" de sus padres, pero "indiferentes" porque nunca van a la Iglesia. En este sector "desatendido" por la Iglesia católica existen frecuentes conversiones al evangelismo.

Es importante aclarar que los 47,000,000 de confirmados tampoco continúan siendo católicos necesariamente, prueba de ello son las entrevistas que he realizado a personas evangélicas pertenecientes al grupo periférico de los indiferentes, así como a otras que forman parte de los "confirmados", un rito que suele hacerse en la adolescencia. Además, he recopilado información de campo que revela que tanto la primera comunión, como la confirmación, la celebran en "paquete" durante la niñez, y lo mismo sucede con las personas que desean contraer matrimonio, a quienes les ofrecen hacer el bautizo, la primera comunión y la confirmación en "bloque".

Las cifras anteriores interesan en gran medida a los obispos, pues cada cinco años realizan una visita *ad limina* al Vaticano, donde son evaluados con datos cuantitativos y cualitativos. Esta situación conlleva a un abaratamiento de los ritos de paso (bautizos, confirmaciones, primeras comuniones y matrimonios religiosos) en términos de rigurosidad apostólica. Otra información que recabamos

refiere la posibilidad de que estas cifras sean abultadas, con el fin de ocultar las crisis de sus propias diócesis; también, que los obispos y congregaciones religiosas prefieren "negociar" con sacerdotes renunciantes para evitar un deterioro mayor de sus resultados, sin olvidar las ofertas que les ofrecen de incrementar su sueldo y llevar una "doble vida" con mujer e hijos, o los obstáculos que interponen a sus gestiones para renunciar a sus votos sacerdotales, prefiriendo mantener la ficción de una "situación irregular" del religioso.

¿Cuántos y quiénes son los evangélicos?

Es evidente que alrededor del 27% de la población mexicana no es católica e incluso es probable que el porcentaje sea mayor. Al respecto, resulta necesario discernir entre los *no creyentes* y los *creyentes no católicos*. Nuestra hipótesis de trabajo plantea que los *no creyentes* reúnen cerca del 7% de la población y los evangélicos un mínimo del 20%. Tales parámetros implicarían que los no creyentes estarían en un rango de más de 8,000,000 de personas y los evangélicos en alrededor de 23,000,000 de feligreses, por lo menos. ¿Por qué planteamos esta diferenciación?

La razón principal reside en nuestro rechazo a la información del INEGI (Granillo Rodríguez, 2011) en esta materia, debido a lo siguiente: el INEGI menciona que los integrantes de las Asambleas de Dios abarcan 26,656 personas; la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, 19,494; y los mormones 314,932. Asimismo, refiere que las Asambleas de Dios cuentan con 6,553 templos y alrededor de 800,000 feligreses diezmando. No obstante, la Iglesia Apostólica tenía 110,876 miembros adultos bautizados en el 2000, y éstos habían aumentado a 187,163 en el 2010, sin incluir niños. Por su parte, en ese mismo año, los mormones indicaban tener 1,234,545 integrantes diezmando. Al analizar estas cifras observamos que la diferencia es abismal, ya que la información de campo y la que obtuvimos de las propias iglesias es bastante clara y contradice a la del INEGI.

Ante esta coyuntura, nos dimos a la tarea de realizar algunas inferencias mediante la combinación de la información de campo, con los datos proporcionados por la Secretaría de Gobernación y el INEGI. Así, a pesar de sus inconsistencias, los testigos de Jehová registraron 22,707 ministros y sumaron 4,862 inmuebles dados de alta en 2013; los evangélicos 40,428 ministros y 28,434 inmuebles; lo mismo sucedió con los protestantes: 1,631 ministros de culto y 2,471 inmuebles. En relación con los presbiterianos, nos resultó difícil aceptar que reunieran sólo 1,489 ministros y 2,250 inmuebles, más bien estas cifras revelaron un subregistro de ministros de culto, porque la información que tenemos acerca de templos "abandonados" o sin pastores, en esas dimensiones, es nula. Otro caso extraño lo representaron los bautistas, quienes en 2000 tenían 2,586 ministros registrados y 1,310 asociaciones religiosas, sin embargo, en 2013 ascendieron a 1,726 asociaciones religiosas, pero mostraron un decremento en el número de sus ministros: 1,972. De manera similar al caso de los prebisterianos, carecemos de información de un cisma de esas proporciones.

Más surrealista fue el caso de los testigos de Jehová, quienes en 2000 ostentaban 6,092 ministros de culto, pero en 2006 descendieron a 18 personas, aunque un asterisco refería que faltaban añadir 3,922 ministros; posteriormente, en 2009, disminuyeron a 4,221 ministros de culto y en 2012 registrarían 4,324 personas. Estos datos contrastan con la información obtenida a través del Instituto Federal de Acceso a la Información (IFAI), según la cual el 40% de todos los registros de inmuebles eran solicitados por los testigos de Jehová; sin embargo, al año siguiente y con el cambio de régimen y partido político en el Gobierno Federal, ascendieron a 22,707 ministros registrados.

Es importante mencionar, como un dato adicional, que los evangélicos tienen congregaciones pequeñas formadas por 100 y 400 personas, lo cual define un trabajo sistemático de relaciones interpersonales. Por el contrario, la dinámica de los sacerdotes católicos es de marcada distancia con su feligresía, debido a que basan su estrategia en la "multitud"; así, la estadística mexicana de la Iglesia católica registra un sacerdote por cada 6,800 feligreses. En este

contexto, las posibilidades de influir en el comportamiento de los católicos es cada vez más distante.

De acuerdo con los datos anteriores, la Direccion General de Asociaciones Religiosas de la Secretaría de Gobernación presenta un sobreregistro de sacerdotes católicos y un subregistro de ministros protestantes o evangélicos; mientras que el Censo Nacional de Población del INEGI, tiene un subregistro de evangélicos y protestantes y un sobreregistro de católicos. En resumidas cuentas, se trata de una política de Estado tendiente a preservar cada vez más la discutida "mayoría católica".

¿Por qué manipular los datos de feligreses y ministros de culto?

La jerarquía católica ha construido un discurso que plantea la filiación de 92,000,000 de mexicanos católicos. Debido a la crisis de legitimidad que sufren los políticos, éstos tiemblan ante una fuerza de tal magnitud que, además, está asociada con el poder económico. Este hecho propicia un diálogo entre las elites políticas, económicas y religiosas católicas, que deja de lado a los evangélicos, quienes concentran aproximadamente el 20% de la población. No está de más recordar que el portavoz del cardenal Rivera, llamó a votar contra el Partido de la Revolución Democrática (PRD) por aprobar la interrupción legal del embarazo y el casamiento entre personas del mismo sexo. Sin embargo, la izquierda ganó las elecciones en el Distrito Federal y además superó los resultados anteriores.

Desde esta perspectiva ¿cuál es la fuerza de los actores religiosos?

Los evangélicos ascienden a 23,000,000, pero no todos son practicantes; se calcula que alrededor del 40% de sus militantes (9.2 millones, aproximadamente) dedican ocho horas semanales a su iglesia, las cuales suman en total 74,000,000 horas a la semana. A la cifra anterior se deben agregar ocho horas de trabajo proselitista en el "campo", que los militantes evangélicos, partiendo del concepto

de sacerdocio universal de los creyentes, emplean para el trabajo de difusión de sus creencias; así como 74,000,000 horas semanales por propaganda y cooptación religiosa en los centros de trabajo, de estudio y en espacios de la vida cotidiana.

Por su parte, los católicos tienen un núcleo bastante reducido de practicantes sistemáticos, éstos son alrededor de 3,000,000 que destinan tres horas semanales a su iglesia, equivalentes a cerca de 9,000,000 de horas a la semana dedicadas al fortalecimiento del catolicismo; pero estas horas de los católicos habitualmente se enfocan en actividades devocionales, más que en el proselitismo religioso. Desde esta perspectiva, las críticas del papa Francisco al clericalismo de los sacerdotes y a la clericalización de los laicos, vertidas en su discurso ante el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), en julio de 2013, exponen su percepción de esta debilidad y la parálisis de la institución católica, frente a los evangélicos.

En definitiva, la fuerza humana disponible de los cristianos evangélicos es al menos ocho veces más significativa que la de los católicos. Esto explica su avance fuerte y consistente, frente a la debilidad estructural y pastoral de los católicos.

¿Pueden los cristianos transformar su fuerza en poder?

Debemos recordar que el mundo evangélico está dividido en múltiples denominaciones, las cuales tienen a su vez conflictos internos. Los mecanismos asociativos de los evangélicos son diversos, pero hasta ahora, la estructura con mayor eficiencia ha sido la Confraternidad de Iglesias Cristiano Evangélicas (CONFRATERNICE), que agrupa a más de trescientas asociaciones religiosas. A su lado existen varias iglesias que por su número tienen una presencia relevante, sin embargo, a causa de su dispersión, su fuerza no se concentra en un punto como para poder imponer ciertas condiciones políticas, y por el momento sólo han reaccionado en conjunto frente alguna amenaza.

Cabe destacar la existencia de una serie de intermediarios o *brockers* que pretenden representar la voluntad de los evangélicos,

pero tal pretensión es improbable tanto en su caso, como en el de los católicos. De acuerdo con nuestro análisis, para los evangélicos la libertad de cultos, otorgada en memoria del juarismo y gracias a la cual están en México, es un tema polémico. Las generaciones mayores transformaban ese derecho en un apoyo al Partido Revolucionario Institucional (PRI), sin embargo, los jóvenes no siguen a sus padres y emplean otros indicadores para apoyar a los gobernantes, como la honestidad, la corrupción, la eficacia, etcétera. Por otra parte, los candidatos evangélicos han sido vistos como poco serios por sus mismos compañeros, lo que implica que su voto no necesariamente sea a favor de ellos. En las elecciones nacionales y locales los evangélicos votaron por un conjunto de variables, en la mayoría de los casos independientes de cuestiones religiosas. Aun así, esto no significa que los evangélicos estén desinteresados en la política, sino todo lo contrario, son conscientes de sus derechos ciudadanos y están dispuestos a ejercerlos.

¿Existe un voto católico?

En sentido estricto los católicos mexicanos han separado históricamente su comportamiento electoral de sus perspectivas religiosas. Sin embargo, existen al interior de la Iglesia católica, igual que en el mundo evangélico y las distintas corrientes de la masonería mexicana, grupos específicos que tienen intereses políticos y que pueden emplear los referentes religiosos como elementos para configurar camarillas políticas, que a su vez implican la construcción de proyectos políticos.

En el caso de los católicos, podemos identificar grupos que provienen de las antiguas sociedades secretas creadas en el contexto de la Cristiada, cuyo surgimiento fue posterior al Concilio Vaticano II. Recientemente ha surgido un nuevo oponente, se llama Jorge Mario Bergoglio, mejor conocido como Francisco, quien cuestiona las políticas y estrategias autorreferenciadas de los jerarcas católicos y sus aliados de las elites económicas y políticas. ¿Qué pasará ante la crisis de legitimidad de la jerarquía católica?

7. De Bergoglio a Francisco. ¿Nuevos rumbos en la Iglesia católica?

Introducción

Este capítulo pretende ser un aporte dirigido a descifrar uno de los enigmas más complejos del campo católico contemporáneo: la designación de un nuevo papa que por primera vez es jesuita, pero no es europeo ni asiático ni africano, sino latinoamericano (argentino). El planteamiento metodológico toma como punto de partida un concepto estructural de la Iglesia católica, rechazando las estrategias voluntaristas o basadas en información informal, que en numerosas ocasiones trascienden y guían la investigación de otros colegas, siendo en muchos casos simples piezas de tácticas conspirativas. Por el contrario, entiendo que la Iglesia católica cuenta con un conjunto de reglas estructurales imperceptibles, que dan un "orden" a comportamientos "aparentemente erráticos". Cabe mencionar que esta idea fue desarrollada en *¿Es del César o es de Dios. Un modelo antropológico del campo religioso* (2004-2007) y en *Religión, poder y cultura. Ensayos sobre la política y la diversidad de creencias* (2009-2013), dos

de mis obras de las que tomo como referencia, las extensas citas que siguen.

En términos estructurales,

> [...] nuestra hipótesis de trabajo consiste en comprender el concepto de *católicos* en términos de universalidad; si ésta no se mantiene, se rompe el equilibrio estructural de la organización, pues consideramos que *la Iglesia católica es un modelo de estructura segmentaria, donde los distintos segmentos de la estructura se mantienen cohesionados por un sistema de equilibrio dinámico inestable*, siguiendo por analogía el modelo de los Nuer (Evans-Pritchard, 1977: 280), que entraña la aceptación de propuestas teológicas y ritos diferentes —más de 30 en el mundo—, de una infinidad de carismas religiosos distintos expresados en diferentes órdenes y congregaciones religiosas, y de teologías diversas —pluralismo que unifica sobre la base de un grupo de conceptos que les permiten mantener la unidad, respetando las diferencias—. Por ello, la eliminación de una tendencia implicaría la ruptura del equilibrio y llevaría a la fragmentación, rechazada por la Iglesia, la institución religiosa más antigua del mundo. Los intentos de homogeneización son vistos como peligrosos porque tienden a la ruptura.

Por lo tanto,

> Nuestra hipótesis de trabajo es que el *congelamiento estructural* del catolicismo lleva a la diversificación y segmentación del campo religioso mexicano y latinoamericano, y abre las puertas al desarrollo de alternativas religiosas de diferente origen y características. Ante la imposibilidad estructural del catolicismo de contener en su interior todas las tendencias y carismas, pierde la posibilidad de ser la religión única e incluso está perdiendo el desafío de mantenerse como religión de las mayorías. Se abren los caminos para otras propuestas religiosas que dan cuenta de las novedades y los nuevos desafíos

culturales, espirituales y sociales que se desarrollan en las sociedades latinoamericanas.

La Iglesia vive siempre *al filo de la navaja* de la autoridad legítima y el autoritarismo. La estructura de autoridad de la Iglesia puede expresarse en la metáfora de la *cadena arborescente* donde cada *eslabón* tiene un espacio de autonomía relativa, pero todos los hilos de la red confluyen en el papa, quien es el responsable de la legitimidad de cada *eslabón*. En muchos casos, su poder sólo consiste en que puede ratificar lo *decidido* en esa instancia. Pues, además, todo esto está matizado por los principios de *libertad, libre albedrío* e *historicidad del cristianismo*. El problema estructural delicado es la ruptura sistemática de los mecanismos de consenso como constructores de legitimidad (Masferrer, 2009: 45-46).

Esta situación se refleja claramente en las cifras que expondré a continuación, y su origen lo planteo en la hipótesis de que el periodo Juan Pablo II-Ratzinger-Benedicto XVI (JPII-R-BXVI), caracterizado por una estrategia de consolidación de una línea doctrinal y la eliminación de las disidencias, causó un congelamiento estructural a la Iglesia católica, el cual implicó una crisis y una parálisis impresionantes (Corell y Koch, 2008; Yallop, 1985; Yallop, 2007). En este contexto, la elección de un papa de otra tendencia marcó la conciencia de esta crisis y la clara intención de revertir la tendencia de desastre al imponer una vuelta a los "orígenes", la opción por los pobres y la pluralidad interna, descartando o relegando a planos secundarios la Teología de la Prosperidad y la opción preferencial por los ricos, particularidades del periodo JPII-R-BXVI.

Las cifras que a continuación refiero las obtuve del *Anuario estadístico de la Iglesia católica*, una publicación anual editada desde 1969, que resume los movimientos internos de la institución. Elegí el periodo 1980-2010 por la disponibilidad de las cifras y para observar la amplia gestión del binomio JPII-R-BXVI que estoy refiriendo. Es importante recordar que el pontificado de Juan Pablo II inició el 16 de octubre de 1978.

Las cifras generales de la Iglesia en ese periodo no dejan lugar a dudas. El número de obispos se incrementó de 3,799 a 5,104; los sacerdotes diocesanos aumentaron ligeramente, pasando de 257,000 a 269,000; mientras que los sacerdotes religiosos disminuyeron de 156,000 a 135,000. En total, la suma de los sacerdotes muestra una pequeña baja, de 413,000 a 412,000, a lo que debemos agregar el envejecimiento del personal, que implica en muchos casos la imposibilidad de continuar con su trabajo pastoral. Algo similar sucedió con las religiosas, disminuyeron de 960,000 a 760,000, cifras que arrojan una reducción neta de 200,000 monjas; en su caso, igualmente, es necesario considerar su edad avanzada. En cambio, el personal no célibe y sin votos de castidad ha tenido un incremento; por ejemplo, los diáconos permanentes casados aumentaron de 7,654 a 39,564, es decir, crecieron más de cinco veces (516%), lo que equivale al 10% del presbiterio célibe. Por su parte, los catequistas mostraron un incremento bastante elevado, pues de 218,000 pasaron a 3,160,000 (1,448%). En síntesis, el trabajo pastoral de la Iglesia católica está en manos de laicos y el único presbiterio que crece es el de los diáconos permanentes casados (DPC).

Iglesia mundial

Año	Obispos	Sacerdotes			Diáconos permanentes casados (DPC)			Monjas	Catequistas
		Diocesanos	Religiosos	Total	Diocesanos	Religiosos	Total		
1980	3,799	257,409	156,191	413,600	7,364	290	7,654	960,991	218,215
1985	3,978	253,319	150,161	403,480	12,166	375	12,541	917,432	294,487
1990	4,210	257,696	145,477	403,173	17,120	405	17,525	882,111	378,504
1996	4,375	262,889	141,437	404,326	22,908	544	23,452	828,660	1,584,633
2000	4,541	265,781	139,397	405,178	27,306	518	27,824	801,185	2,641,888
2005	4,841	269,762	136,649	406,411	32,837	554	33,391	760,529	2,974,703
2010	5,104	277,009	135,227	412,236	39,004	560	39,564	721,935	3,160,628

Fuente: *Anuario estadístico de la Iglesia católica.*

Un reflejo de esta crisis son las dificultades de reclutamiento institucional mediante el bautizo que, de acuerdo al Derecho Canónico, es la forma legal de ingreso a la Iglesia católica, quien es definida como una comunidad de bautizados. En términos absolutos, en los últimos treinta años, no sólo hubo una reducción aproximada de 591 mil bautizos, sino también un decremento en su "calidad institucional". Así, en 2010, los bautizos de menores de siete años bajaron de 16,000,410 a 14,280,000; aunque las cifras se compensan parcialmente con el incremento de los bautizos de mayores de siete años, que ascendieron de 1,131,000 a 2,666,000 en ese mismo año. Sin embargo, en términos netos disminuyeron, en comparación con la población mundial que prácticamente se duplicó en ese periodo.

Año	Datos mundiales		
	Bautizos		
	> 7 años	< 7 años	Total
1980	16,410,161	1,131,003	17,541,164
1985	16,118,673	1,580,152	17,698,825
1990	16,252,438	1,879,031	18,131,469
1996	15,867,557	2,236,258	18,103,815
2000	15,690,032	2,718,044	18,408,076
2005	14,447,727	2,554,413	17,002,140
2006	14,374,327	2,535,427	16,909,754
2007	14,239,906	2,598,159	16,838,065
2008	14,370,445	2,603,739	16,974,184
2009	14,418,632	2,772,625	17,191,257
2010	14,283,262	2,666,953	16,950,215

Fuente: *Anuario estadístico de la Iglesia católica.*

La situación más grave se presentó en Europa y, precisamente, ésta fue la razón de que en su momento planteara la hipótesis de que el papa electo en el Cónclave de 2013 no sería europeo, sino americano, refiriéndome al continente —así lo expresé en varias entre-

vistas de prensa—. En el caso europeo, los sacerdotes diocesanos descendieron de 168,000 en 1980 a 133,000 en 2010, mientras los sacerdotes religiosos se redujeron de 74,000 a 56,000; de este modo, la reducción neta del personal célibe fue de 243,000 a 190,000, sin dejar de considerar el envejecimiento del personal. Más aguda fue la situación de las mujeres religiosas, que disminuyeron prácticamente la mitad, al bajar de 527,000 a 286,000. Cabe recordar que en las cifras de sacerdotes y monjas en Europa están incluidos africanos, asiáticos y latinoamericanos que se trasladan a las antiguas metrópolis para disminuir el impacto del derrumbe institucional. Es evidente que el proyecto católico europeo e italiano se agotó, y la gestión de Juan Pablo II-Ratzinger-Benedicto XVI, en términos estructurales e institucionales, resultó ser un fracaso. Es importante señalar que la "gran prensa" o la "prensa correcta" nunca mostraron estas cifras; al contrario, manejaron una estrategia de marketing-ficción que ante la "opinión pública" alentaba una imagen de éxito, carisma mediático y otras argucias similares. Nuevamente el único presbiterio que aumentó fue el de los diáconos permanentes casados, que ascendieron de 1,500 a 13,151, es decir, alrededor del 900%.

Europa

Año	Obispos	Sacerdotes			Diáconos permanentes			Monjas
		Diocesanos	Religiosos	Total	Diocesanos	Religiosos	Total	
1980	1,255	168,908	74,411	243,319	1,382	118	1,500	527,707
1985	1,314	160,730	71,642	232,372	2,585	188	2,773	493,045
1990	1,435	156,312	68,294	224,606	4,311	194	4,505	448,348
1996	1,464	149,901	65,161	215,062	6,849	276	7,125	396,868
2000	1,497	145,268	63,391	208,659	8,541	272	8,813	366,326
2005	1,560	138,492	59,787	198,279	10,610	316	10,926	322,995
2010	1,606	133,537	56,613	190,150	12,857	294	13,151	286,042

Fuente: *Anuario estadístico de la Iglesia católica*.

En África y Asia Suroccidental (India, Vietnam, Corea, Japón, Filipinas, entre otros países) la Iglesia crece y exporta personal a Europa y América. En África, los sacerdotes pasaron de 17,000 a 37,000 y las religiosas de 35,000 a 66,000; en ambos casos se duplicaron, al igual que los diáconos permanentes casados, que de 131 ascendieron a 401. Cabe recordar que estas cifras no reflejan la "exportación" de personal a Europa y América.

África

Año	Obispos	Sacerdotes			Diáconos permanentes casados (DPC)	Monjas
		Diocesanos	Religiosos	Total		
1980	448	6,052	11,294	17,346	131	35,586
1985	472	7,639	10,419	18,058	196	38,086
1990	494	10,287	10,112	20,399	275	42,429
1996	544	14,124	10,555	24,679	331	48,693
2000	601	16,962	10,203	27,165	361	52,583
2005	630	21,164	11,206	32,370	374	58,781
2010	697	25,434	12,093	37,527	401	66,375

Fuente: *Anuario estadístico de la Iglesia católica.*

En la misma situación se encuentra Asia Sudoccidental, con excepción del Cercano Oriente, donde la presión del fundamentalismo islámico, las guerras civiles, la persecución a los cristianos y la intolerancia han traído como consecuencia la huida de las poblaciones cristianas. En la India, Paquistán, Indochina, Corea del Sur, Japón, Filipinas e Indonesia los católicos crecen en igual medida que el clero local. Las cifras del clero podrían ser más altas, pues quienes se incardinan en diócesis europeas o americanas, o van a reforzar los conventos, son contabilizados en esos países y no en sus lugares

de nacimiento. En este caso, se observó que los sacerdotes se incrementaron por arriba del doble, ya que de 24,000 en 1980 pasaron a 54,000 en 2010; algo parecido sucedió con las religiosas, que de 82,000 aumentaron a 160,000, y los religiosos hombres no sacerdotes, cuyo número ascendió de 5,782 a 9,999 en el 2010. Respecto a los catequistas, éstos crecieron de 52,000 a 302,000, incrementándose prácticamente seis veces.

Asia (sin Cercano Oriente)

Año	Obispos	Sacerdotes			Diáconos permanentes			Religioso no sacerdotes	Monjas	Catequistas
		Diocesanos	Religiosos	Total	Diocesanos	Religiosos	Total			
1980	443	12,531	12,164	24,695	16	35	51	5,782	82,125	52,422
1985	460	14,008	12,343	26,351	19	26	45	5,248	87,460	63,756
1990	489	17,746	13,672	31,418	29	37	66	6,300	106,871	83,638
1996	500	21,905	15,211	37,116	40	44	84	6,846	121,156	181,113
2000	529	24,523	16,732	41,255	50	39	89	7,241	133,434	257,561
2005	583	28,024	19,523	47,547	49	42	91	8,792	148,438	316,634
2010	650	31,971	22,480	54,451	130	28	158	9,999	160,564	302,073

Fuente: *Anuario estadístico de la Iglesia católica*.

Los datos de Norteamérica, que incluye a los Estados Unidos, Canadá y las Bahamas, se trabajaron en conjunto porque su comportamiento es homogéneo. Y, como en los casos anteriores, la crisis de todos los indicadores no dejó lugar a dudas: en 1980, los sacerdotes diocesanos se incrementaron a 42,000, pero en 2010 descendieron a 34,000, movimiento semejante sucedió con los sacerdotes religiosos, que disminuyeron de 28,000 a 16,000; en términos globales, el sacerdocio evidenció una reducción de 71,000 a 50,000 integrantes. Por otro lado, las religiosas disminuyeron a la mitad: 168,000 a 72,000, sin olvidar el envejecimiento de la población de personal célibe. Por el contrario, los diáconos permanentes casados aumentaron más del triple, de 5,023 a 17,653 (351%), mientras que

los catequistas manifestaron un crecimiento exponencial, de 891 en 1980 a 444,456 laicos en 2010.

La crisis sacerdotal es de tal magnitud que los diáconos permanentes casados equivalen al 50% de los sacerdotes, rebasando en cifras a los religiosos. Por lo tanto, con toda certeza es posible afirmar que la Iglesia católica norteamericana está en manos de los laicos.

Norteamérica

Año	Obispos	Sacerdotes			Diáconos permanentes			Religiosos no sacerdotes	Monjas	Catequistas
		Diocesanos	Religiosos	Total	Diocesanos	Religiosos	Total			
1980	509	42,701	28,653	71,354	4,983	40	5,023	13,734	16,8457	891
1985	534	41,784	27,158	68,942	7,968	70	8,038	11,787	154,799	943
1990	538	40,499	25,011	65,510	10,349	61	10,410	10,279	136,222	1,229
1996	536	38,557	22,664	61,221	12,354	59	12,413	8,863	116,648	175,933
2000	536	36,967	21,162	58,129	13,819	70	13,889	7,863	103,560	377,721
2005	572	35,414	18,573	53,987	15,595	71	15,666	7,190	86,925	428,524
2010	593	34,108	16,365	50,473	17,558	95	17,653	6,447	72,985	444,456

Fuente: *Anuario estadístico de la Iglesia católica*.

En el caso de Argentina las cifras no son mejores, incluso muestran una crisis significativa después de 1990. Al parecer, la información sobre abusos sexuales (Wornat, 2002) y el impacto de la política eclesiástica de participación, complicidad o silencio ante el proceso militar implicó una fuerte pérdida de eficacia simbólica y de prestigio en la población del país (*Nunca más*, 1985; Calveiro, 2002; Verduga, 2013). De modo que los bautizos disminuyeron en forma significativa, en tanto que las primeras comuniones y confirmaciones, si observamos las cifras de 2009, se ubican entre menos de la mitad o un tercio de la población. El descenso de los bautizos de menores de siete años es más impactante, pues llegan a 71% de los

nacidos, y los es aún más aguda la reducción de los matrimonios religiosos, a la que debemos sumar un fenómeno nacional imposible de omitir: la disminución de la nupcialidad. Así, vemos que los matrimonios religiosos en 1980 comprendían 91.67% de los matrimonios celebrados, sin embargo, en 2009, estas cifras disminuyeron drásticamente a 51.13%. Esta pérdida de 40 puntos en treinta años es impresionante y muestra una crisis institucional de grandes proporciones.

Año	Nacimientos	%	Bautizos	%	Primera comunión	%	Confirmación	%
1980	697,461	100	625,229	89.64	n/d		n/d	
1990	678,644	100	598,887	88.25	381,417	56.20	261,732	38.57
2000	701,878	100	554,190	78.96	394,157	56.16	286,700	40.85
2005	712,220	100	560,835	78.74	339,436	47.66	260,117	36.52
2006	696,451	100	549,278	78.87	346,888	49.81	240,234	34.49
2007	700,792	100	544,237	77.66	345,733	49.33	236,770	33.79
2008	746,460	100	555,860	74.47	356,320	47.73	246,882	33.07
2009	745,336	100	567,688	76.17	351,540	47.17	249,402	33.46

Año	Argentina		
	Bautizos		
	> de 7 años	< de 7 años	Total
1980	612,304	12,925	625,229
1985	592,594	18,412	611,006
1990	581,083	17,804	598,887
1996	527,599	25,468	553,067
2000	523,338	30,852	554,190
2005	524,441	36,394	560,835
2010	516,892	34,590	551,482

Fuentes: Dirección de Estadísticas e Información de Salud, Ministerio de Salud de Argentina, *Anuario estadístico de la Iglesia católica*.

Año	Matrimonios	%	Casamientos religiosos	%
1980	167,312	100	153,376	91.67
1990	186,340[1]	100	155,191	83.28
2000	130,533	100	92,036	70.51
2005	132,720	100	63,418	47.78
2006	134,496	100	71,995	53.53
2007	136,437	100	68,521	50.22
2008	133,060	100	67,735	50.91
2009	126,081	100	64,468	51.13

Fuente: *Anuario estadístico de la Iglesia católica*.

[1] Buenos Aires tiene cifras estimadas; Santiago del Estero, cifras provisorias del año 1987; Catamarca y Tucumán, sin información disponible. En el año 2000 no hay información, se tomó la de 2001. Fuentes: Dirección de Estadísticas e Información de Salud, Ministerio de Salud de Argentina, *Anuario estadístico de la Iglesia católica* (Librería Editrice Vaticana).

Estas cifras podrían ser peores debido a que gran cantidad de obispos intenta manipularlas, con el fin de evitar llegar con pésimos resultados a la visita *ad limina*, que se celebra en Roma cada cinco años. Además, de acuerdo con la información que recabé entre el personal eclesiástico, los obispos pasan por alto dar de baja a los sacerdotes en situación irregular, e incluso a los fallecidos, o tratan de mantener la ficción de un incremento en bautizos, primeras comuniones o matrimonios.

Es evidente que los cardenales que llegaron al Cónclave también consideraron estas cifras y otros elementos para evaluar la crisis institucional, así como información de primera mano sobre corrupción, lavado de dinero y el comportamiento francamente mafioso de altos funcionarios de la Curia Romana (Frattini, 2013; Nuzzi, 2010; Nuzzi, 2012), circunstancia que obligó a dimitir a Benedicto XVI, impotente para poner orden en el aparato burocrático más antiguo del mundo.

El arzobispo Juan Luis Cipriani, el único cardenal con derecho a voto y miembro del Opus Dei, recién designado Bergoglio, describió con insólita franqueza el "clima" institucional que imperaba, en una entrevista publicada en *La Stampa* de Milán, el 27 de marzo de 2013.

¿Cómo se gestó la elección de este papa latinoamericano?

Existía una gran inquietud entre los cardenales de que [...] el sucesor de Benedicto XVI fuese un latinoamericano, era una especie de idea que tenían incluso los cardenales estadounidenses. *Se gestó entre ellos un sentimiento "anti-italiano" que no sé de dónde surgió ni lo comparto, pero este espíritu se extendió entre los mismos purpurados italianos.* Eso y la cantidad de católicos de América Latina facilitó la búsqueda de un cardenal de esa región. [Las cursivas son mías.]

¿Por qué lo eligieron?

Él es un hombre de pocas palabras, destaca su sencillez y su profundidad espiritual. Todos descubriremos, poco a poco, su contemplación y su espíritu casi místico. Al mismo tiempo tiene una personalidad muy marcada, es un hombre de toma de decisiones, muy autónomo, de acción y muy austero, siempre le ha gustado lo esencial de la vida. Por esto creo que tomará decisiones, llevará a la Iglesia por el camino de la oración y simplificará, querrá proyectar una visión muy simple. Así es él y así va a ser. Esto en cuanto a los gestos, en lo que respecta a la doctrina tendremos un seguimiento de Juan Pablo II y Benedicto XVI.[1]

En definitiva, la gestión de Francisco no sigue a Juan Pablo II ni a Benedicto XVI. Pero es interesante conocer algunos aspectos internos del Cónclave, rodeado habitualmente de una secrecía impresionante.

Cabe destacar que las hipótesis enunciadas al principio de este trabajo, son ratificadas por las palabras que papa emitió, en una reunión que sostuvo con los representantes de los movimientos eclesiales:

> El Espíritu Santo [...] aparentemente, crea desorden en el Iglesia, porque produce diversidad de carismas, de dones; sin embargo, bajo su acción, todo esto es una gran riqueza, porque el Espíritu Santo es el Espíritu de unidad, que no significa uniformidad, sino reconducir todo a la armonía. *En la Iglesia, la armonía la hace el Espíritu Santo* [...] *Sólo Él puede suscitar la diversidad, la pluralidad, la multiplicidad y, al mismo tiempo, realizar la unidad. En cambio, cuando somos nosotros los que pretendemos la diversidad y nos encerramos en nuestros particularismos, en nuestros exclusivismos, provocamos la división; y cuando somos nosotros los que queremos construir la unidad con nuestros planes humanos, terminamos por imponer la uniformidad, la homologación.* Si, por el contrario, nos dejamos guiar por el Espíritu, la riqueza, la variedad, la diversidad nunca provocan conflicto, porque Él nos impulsa a vivir la variedad en la comunión de la Iglesia [...] la eclesialidad es una característica fundamental para los cristianos, para cada comunidad, para todo movimiento. La Iglesia es quien me trae a Cristo y me lleva a Cristo; los caminos paralelos son peligrosos. Cuando nos aventuramos a ir más allá [...] de la doctrina y de la Comunidad eclesial, y no permanecemos en ellas, no estamos unidos al Dios de Jesucristo (VIS*news* 130520). [Las cursivas son mías.]

En conclusión, el interés de Bergoglio está lejos de reproducir las posiciones del binomio JPII-R-BXVI; más bien, se centra en ampliar las fronteras internas y externas de la Iglesia y llamar a una gran reconciliación de todos los actores católicos. La situación no es para menos; dada la magnitud de la crisis y la altura en la que se encuentra nadie "sobra" en la institución, por lo que necesita ser abierto e incluyente para salir adelante. En este sentido, es muy claro en el llamado que hace a los movimientos laicales y eclesiásticos, donde convoca a la participación absoluta y reclama la unidad en la diversidad, dejando de lado los intentos de homogenización de sus antecesores, que llevaron a la parálisis institucional, como acertadamente señala.

8. Cuando no escuchan lo que dice. Oídos sordos de la Jerarquía al mensaje de Francisco.

Algunos aspectos contextuales.

Uno de los aspectos más relevantes del año 2013 fue la recomposición del campo religioso mexicano, tanto en los contextos católicos, como en el mundo evangélico. En el campo católico destacó principalmente la renuncia del papa Benedicto XVI (la primera en siete siglos), debido a su impotencia ante los problemas en la Curia Romana, así como la designación de un papa no europeo sino latinoamericano, quien a su vez fue el primer jesuita designado en la historia de la Iglesia y de los pocos religiosos nombrados pontífices.

Pero ¿por qué recurrir a un papa religioso, jesuita y latinoamericano? La respuesta la he desarrollado en otros trabajos, donde mostré la crisis que sufre el catolicismo europeo; sin embargo, para apuntalar vale la pena analizar algunas cifras proporcionadas por el *Anuario estadístico de la Iglesia católica*. A saber, los bautizos en Europa

disminuyeron de 3,648,783 en 1980 a 2,287,734 en 2010. En Polonia la caída fue significativa, de 685,037 en 1980 bajaron a 392,598 en 2010; como podemos observar, el catolicismo polaco tenía mayor auge en la era comunista que en la etapa libertaria capitalista —recordemos que la caída del Muro de Berlín fue en 1989—. Para 1985 se ordenaron 703 sacerdotes diocesanos, pero en 1990, un año después de la caída del Muro, ascendían a 741, y en el 2005 —el año del fallecimiento de Juan Pablo II— sumaban 569, para seguir disminuyendo en 2010 a 516. Aun así, es necesario mencionar que Polonia sobresale por sus altos índices de sacerdotes.

En el caso de Italia, en 1980, los casamientos religiosos se ubicaban en 87.6%; aunque en el 2009 descendieron a 62.8%. Estas cifras revelan el agotamiento histórico del catolicismo europeo y, particularmente, del proyecto italiano. Esta situación me llevó a inferir que el sucesor de Benedicto XVI no sería un europeo, y así lo expresé con claridad en mis declaraciones a los medios, a diferencia de otros analistas —quizá con "más cartel"— que le apostaban a personas de la Curia.

En el contexto mexicano, durante la gestión del nuncio Girolamo Prigione, hubo un proceso de desarticulación de los sectores de la Iglesia católica que eran desafectos al Gobierno de ese entonces. El proceso fue una estrategia organizada por quienes tenían una *Opción por los pobres a la mexicana*, e incluyó tanto a la Teología de la Liberación (TLL), como a los sectores partidarios de esa opción y de una Iglesia particular mexicana; tal fue el caso del cardenal Corripio Ahumada y de un grupo importante de obispos mexicanos desvinculados de la TLL, pero grandemente preocupados por la dinámica de la Iglesia mencionada.

El proyecto de Prigione consideraba la construcción de un bloque priísta dentro del Episcopado, y simultáneamente la consolidación de un bloque de obispos de la Teología de la Prosperidad, la opción preferencial por los ricos. Asimismo, articulaba a la Iglesia particular mexicana como un simple instrumento de la Curia Romana, con lo que rompía el equilibrio y el desarrollo de las iglesias particulares y la colegialidad de los obispos, que fue una preocupación del Concilio Vaticano II (CVII).

Por otro lado, quien decidía en la designación de los obispos no era la Curia Romana, sino el omnipresente y ahora impresentable Marcial Maciel, fundador y Superior General de los Legionarios de Cristo. Maciel influía en la Curia con métodos poco éticos para elegir obispos adeptos a la Legión; uno de mis entrevistados me explicó que era de rigor que los obispos promovidos por Maciel le agradecieran personalmente las gestiones realizadas en Roma. Incluso, hubo un cardenal que hasta hizo una recepción para festejar su designación en la Casa de la Legión en Roma, por si hubiera alguna duda.

Sin embargo, podemos afirmar que el poder de Maciel y del bloque de los obispos de la Teología de la Prosperidad —llamado pomposamente por algunos el Club de Roma—, disminuyó con las denuncias de pederastia, el Partido Acción Nacional (PAN) en el Gobierno y el cambio de los nuncios, quienes fueron sustituidos por obispos conservadores más cercanos a un concepto de iglesia particular. Este cambio se reflejó también en la designación de los cardenales y las sedes cardenalicias.

¿Esta política benefició a la Iglesia católica mexicana? Volvamos a las cifras, para no ideologizar el análisis: en 1980 se bautizaron 2,002,600 niños menores de siete años; es decir, el 82.40% de los nacidos en ese año; posteriormente, en 2010, se bautizaron 1,903,282 niños, equivalentes al 71.98% de los nacidos ese año.

Es evidente que mientras las cúpulas eclesiásticas se desgastaban en "juegos de palacio", la disminución y el desencanto de la feligresía católica mexicana iban en aumento. Las cifras de casamientos religiosos, bautizos, primeras comuniones, confirmaciones y vocaciones sacerdotales cayeron en picada. Esta pérdida de influencia social, cultural y religiosa del catolicismo se manifestó en el avance de las opciones no católicas. Para tener un solo dato, en 2000 los Testigos de Jehová tenían registrados 6,092 ministros de culto, que en el 2013 ascendieron a 22,707; en el caso de los sacerdotes católicos, en el 2007 sumaban 12,072 curas, incluyendo a diocesanos y religiosos. Cabe aclarar que estas cifras consideran tanto a los sacerdotes que están en Roma, como a los misioneros que se

encuentran fuera de México (*Directorio eclesiástico de la República Mexicana. Sacerdotes*).

Desde esta perspectiva, resulta bastante evidente que la designación de un papa latinoamericano respondió al hartazgo de una mayoría de cardenales (de distintas partes del mundo e incluso italianos no curiales), ante los desvaríos de la Curia Romana, que enferma de poder, no podía ver más allá de sus propios juegos mezquinos, corruptos y mafiosos, los cuales fueron descubiertos en las famosos Vatileaks. Sin dejar de lado la preocupación y el acoso de la autoridad monetaria europea, debido al involucramiento de la banca vaticana en el lavado de dinero.

Cuando no dicen lo que dice.

Es importante destacar que la jerarquía mexicana no se apega al programa de austeridad planteado por el papa Francisco. Por ejemplo, el nuevo arzobispo de León viajó en un jet privado de Cuernavaca al Bajío para asumir su nuevo cargo. En la Semana Santa, mientras Francisco lavaba los pies de doce menores reclusos, la mayoría de los obispos lavaba los pies de los cada vez más disminuidos seminaristas. Pero lo más notable es el ocultamiento a los obispos brasileños, al Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) y a los mismos jóvenes, del discurso que dio el Papa a la feligresía argentina, en el contexto de las Jornadas Mundiales de la Juventud, en Río de Janeiro. Aún más, la extensa entrevista de 81 minutos que concedió a los periodistas, mañosamente se redujo a la frase, "quién soy yo para juzgar a los gays", totalmente descontextualizada.

Por su parte, la prensa *correcta* omitió mencionar las críticas que hizo el papa Francisco a la cultura del descarte —que deja sin perspectivas a jóvenes y viejos—, y a las concepciones funcionalistas y pelagianas en "ciertas congregaciones de reciente fundación"; así como su respaldo a las protestas de los jóvenes, quienes "tienen que hacerlo pues son jóvenes", y su llamado para que lo ayuden a impulsar su política a pesar de curas y obispos. A los jóvenes les dijo: "háganle lío", que traducido del castellano del Río de la Plata,

al español de México quiere decir, "no se dejen". El Papa agregó que "Las parroquias, los colegios, las instituciones son para salir; si no salen se convierten en una ONG, y la Iglesia no puede ser una ONG. Que me perdonen los obispos y los curas, si algunos después le arman lío a ustedes, pero, es el consejo. Y gracias por lo que puedan hacer". Prácticamente, se trató de un llamado a desobedecer a los malos sacerdotes y pésimos obispos, basado en que "Jesús está junto a tantos jóvenes que han perdido su confianza en las instituciones políticas porque ven el egoísmo y corrupción, o que han perdido su fe en la Iglesia, e incluso en Dios, por la incoherencia de los cristianos y *de los ministros del Evangelio*".

La prensa *correcta* tampoco mencionó su concepción de la política:

> Un segundo punto al que quisiera referirme es la responsabilidad social. Ésta requiere un cierto tipo de paradigma cultural y, en consecuencia, de la política. Somos responsables de la formación de las nuevas generaciones, ayudarlas a ser capaces en la economía y la política, y firmes en los valores éticos. El futuro exige hoy la tarea de rehabilitar la política, rehabilitar la política, que es una de las formas más altas de la caridad. El futuro nos exige también una visión humanista de la economía y una política que logre cada vez más y mejor la participación de las personas, evite el elitismo y erradique la pobreza. Que a nadie le falte lo necesario y que se asegure a todos dignidad, fraternidad y solidaridad: éste es el camino propuesto. Ya en la época del profeta Amós era muy frecuente la admonición de Dios: "Venden al justo por dinero, al pobre por un par de sandalias. Oprimen contra el polvo la cabeza de los míseros y tuercen el camino de los indigentes" (Am 2: 6-7). Los gritos que piden justicia continúan todavía hoy.

En el discurso mencionado, el Papa también invitó a los políticos a dejar de lado la soberbia y la intolerancia, al decir:

> [...] considero fundamental para afrontar el presente: el diálogo constructivo. Entre la indiferencia egoísta y la protesta violenta, siempre hay una opción posible: el diálogo. El diálogo entre las generaciones, el diálogo en el pueblo, porque todos somos pueblo, la capacidad de dar y recibir, permaneciendo abiertos a la verdad. Un país crece cuando sus diversas riquezas culturales dialogan de manera constructiva: la cultura popular, la universitaria, la juvenil, la artística, la tecnológica, la cultura económica, la cultura de la familia y de los medios de comunicación, cuando dialogan. Es imposible imaginar un futuro para la sociedad sin una incisiva contribución de energías morales en una democracia que se quede encerrada en la pura lógica o en el mero equilibrio de la representación de intereses establecidos. Considero también fundamental en este diálogo, la contribución de las grandes tradiciones religiosas, que desempeñan un papel fecundo de fermento en la vida social y de animación de la democracia. La convivencia pacífica entre las diferentes religiones se ve beneficiada por la laicidad del Estado, que, sin asumir como propia ninguna posición confesional, respeta y valora la presencia de la dimensión religiosa en la sociedad, favoreciendo sus expresiones más concretas.

Por otro lado, a los empresarios y líderes de la Jornada Mundial de la Juventud (JMJ) —específicamente a los obispos de Brasil— les pidió respaldar a la Iglesia de la Amazonía y planteó la necesidad de un clero indígena, porque "Se necesitan instructores cualificados, sobre todo formadores y profesores de teología, para consolidar los resultados alcanzados en el campo de la formación de un clero autóctono, para tener también sacerdotes adaptados a las condiciones locales y fortalecer, por decirlo así, el 'rostro amazónico' de la Iglesia" —El *rostro indio de Dios*, diría Manuel Marzal SJ (1994).

También, en alusión al CELAM y la JMJ, refirió la necesidad de cambiar las estructuras caducas de la Iglesia:

> La Misión Continental se proyecta en dos dimensiones: programática y paradigmática. La misión programática, como su nombre lo indica, consiste en la realización de actos de índole misionera. La misión paradigmática, en cambio, implica poner en clave misionera la actividad habitual de las iglesias particulares. Evidentemente aquí se da, como consecuencia, toda una dinámica de reforma de las estructuras eclesiales. El cambio de estructuras (de caducas a nuevas) no es fruto de un estudio de organización de la planta funcional eclesiástica, de lo cual resultaría una reorganización estática, sino que es consecuencia de la dinámica de la misión.

Al respecto, cabe recordar a la Iglesia mexicana pidiéndole al Instituto Tecnológico de Monterrey un estudio para reorganizarse.

La crítica a los sectores de la Iglesia, Francisco la enfocó en aquellos que fueron *prioritarios* en pontificados anteriores. Así, dijo que

> La opción por la misionariedad del discípulo será tentada. Es importante saber por dónde va el mal espíritu para ayudarnos en el discernimiento. No se trata de salir a cazar demonios, sino simplemente de lucidez y astucia evangélica. Menciono sólo algunas actitudes que configuran una Iglesia "tentada". Se trata de conocer ciertas propuestas actuales que pueden mimetizarse en la dinámica del discipulado misionero y detener, hasta hacer fracasar, el proceso de Conversión Pastoral.
>
> 1. *La ideologización del mensaje evangélico.* Es una tentación que se dio en la Iglesia desde el principio: buscar una hermenéutica de interpretación evangélica fuera del mismo mensaje del Evangelio y fuera de la Iglesia. Un ejemplo: Aparecida, en un momento, sufrió esta tentación bajo la forma de asepsia. Se utilizó, y está bien, el método de "ver, juzgar, actuar" (cf. n. 19). La tentación estaría en optar por un "ver" totalmente aséptico, un "ver" neutro, lo cual es inviable [...].

a) El reduccionismo socializante. Es la ideologización más fácil de descubrir. En algunos momentos fue muy fuerte. Se trata de una pretensión interpretativa en base a una hermenéutica según las ciencias sociales. Abarca los campos más variados, desde el liberalismo de mercado hasta la categorización marxista.
b) La ideologización psicológica. Se trata de una hermenéutica elitista que, en definitiva, reduce el "encuentro con Jesucristo" y su ulterior desarrollo a una dinámica de autoconocimiento. Suele darse principalmente en cursos de espiritualidad, retiros espirituales, etc. Termina por resultar una postura inmanente autorreferencial [...].

c) La propuesta gnóstica. Bastante ligada a la tentación anterior. Suele darse en grupos de élites con una propuesta de espiritualidad superior, bastante desencarnada, que termina por desembarcar en posturas pastorales de "quaestiones disputatae". Fue la primera desviación de la comunidad primitiva y reaparece, a lo largo de la historia de la Iglesia, en ediciones corregidas y renovadas. Vulgarmente se los denomina "católicos ilustrados" (por ser actualmente herederos de la Ilustración).

d) La propuesta pelagiana. Aparece fundamentalmente bajo la forma de restauracionismo. Ante los males de la Iglesia se busca una solución sólo en la disciplina, en la restauración de conductas y formas superadas que, incluso culturalmente, no tienen capacidad significativa. En América Latina suele darse en pequeños grupos, en algunas nuevas Congregaciones Religiosas, en tendencias exageradas a la "seguridad" doctrinal o disciplinaria. Fundamentalmente es estática, si bien puede prometerse una dinámica hacia adentro: involuciona. Busca "recuperar" el pasado perdido.

2. El *funcionalismo*. Su acción en la Iglesia es paralizante. Más que con la ruta se entusiasma con la "hoja de ruta". La concepción

funcionalista no tolera el misterio, va a la eficacia. Reduce la realidad de la Iglesia a la estructura de una ONG. Lo que vale es el resultado constatable y las estadísticas. De aquí se va a todas las modalidades empresariales de Iglesia. Constituye una suerte de "teología de la prosperidad" en lo organizativo de la pastoral.

3. El *clericalismo* es también una tentación muy actual en Latinoamérica. Curiosamente, en la mayoría de los casos, se trata de una complicidad pecadora: el cura clericaliza y el laico le pide por favor que lo clericalice, porque en el fondo le resulta más cómodo [...].

Sobre el perfil de los obispos, el papa Francisco señaló que:

[...] El Obispo debe conducir, que no es lo mismo que mandonear. Además de señalar las grandes figuras del episcopado latinoamericano que todos conocemos quisiera añadir aquí algunas líneas sobre el perfil del Obispo que ya dije a los Nuncios en la reunión que tuvimos en Roma. Los Obispos han de ser Pastores, cercanos a la gente, padres y hermanos, con mucha mansedumbre; pacientes y misericordiosos. Hombres que amen la pobreza, sea la pobreza interior como libertad ante el Señor, sea la pobreza exterior como simplicidad y austeridad de vida. Hombres que no tengan "psicología de príncipes". Hombres que no sean ambiciosos y que sean esposos de una Iglesia sin estar a la expectativa de otra. Hombres capaces de estar velando sobre el rebaño que les ha sido confiado y cuidando todo aquello que lo mantiene unido: vigilar sobre su pueblo con atención sobre los eventuales peligros que lo amenacen, pero sobre todo para cuidar la esperanza: que haya sol y luz en los corazones. Hombres capaces de sostener con amor y paciencia los pasos de Dios en su pueblo. Y el sitio del Obispo para estar con su pueblo es triple: o delante para indicar el camino, o en medio para mantenerlo unido y neutralizar los desbandes, o detrás para evitar que

alguno se quede rezagado, pero también, y fundamentalmente, porque el rebaño mismo tiene su olfato para encontrar nuevos caminos.

Por último, evitó hablar de ciertos temas con el fin de controlar las deformaciones de la prensa *correcta*; ejemplo de ello es la entrevista que le realizó la periodista brasileña Patricia Zorzan, durante el vuelo de regreso a Roma:

Patricia Zorzan:
Hablando en nombre de los brasileños. La sociedad ha cambiado, los jóvenes han cambiado, y vemos en Brasil muchos jóvenes. Usted no ha hablado sobre el aborto, el matrimonio entre personas del mismo sexo. En Brasil han aprobado una ley que amplía el derecho al aborto y ha permitido el matrimonio entre personas del mismo sexo. ¿Por qué no ha hablado sobre esto?

Papa Francisco:
La Iglesia se ha expresado ya perfectamente sobre eso. No era necesario volver sobre eso, como tampoco hablé sobre la estafa o la mentira, u otras cosas, en las cuales la Iglesia tiene una doctrina clara.

Patricia Zorzan:
Pero es un asunto que interesa a los jóvenes...

Papa Francisco:
Sí, pero no era necesario hablar de eso, sino de las cosas positivas que abren camino a los chicos, ¿no es cierto? Además, los jóvenes saben perfectamente cuál es la postura de la Iglesia.

Patricia Zorzan:
¿Cuál es la postura de Su Santidad? ¿Puede hablarnos?

Papa Francisco:
La de la Iglesia. Soy hijo de la Iglesia.

En relación con el contexto mexicano, es importante señalar que la postura de la Iglesia está en la orientación definida por el Papa, de acuerdo con el comunicado A *la paz por la escucha compasiva y la solidaridad*, emitido en la XLVIII Asamblea Nacional de la Conferencia de Superiores Mayores de Religiosos de México (CIRM), el 28 de abril de 2013. Por otra parte, me llama la atención el silencio de la prensa *correcta* en torno al comunicado y también el de muchos obispos; aunque el mutismo de los religiosos no me resulta extraño.

La moneda está en el aire, ¿los religiosos estarán en condiciones de llevar adelante el programa de Francisco?, ¿ la jerarquía reconsiderará su *pesimismo*?, ¿asumirán como propios los cambios propuestos? Mientras tanto, ante la evidente parálisis de la estructura católica, que Francisco no dudó en llamar caduca, ¿seguirá el avance de los pentecostales, cristianos y creyentes de la Nueva Era?, ¿se consolidarán los ateos y agnósticos? Pienso que 2013 es decisivo en la definición de las debilidades y fortalezas de las distintas propuestas en el campo religioso mexicano.

9. Los cambios en la política internacional del Vaticano

El Estado de la Ciudad del Vaticano tiene relaciones diplomáticas con todos los países miembros de las Organización de las Naciones Unidas. Después del papa, el tercer funcionario en la jerarquía católica es el secretario sustituto para las relaciones con los estados, quien recibe al menos tres jefes de Estado cada semana y participa como observador en la mayoría de los organismos internacionales. Se plantea la atención de sus ciudadanos que no son más de dos mil personas y, además, considera que forma parte de las cuestiones que atañen a sus más de mil millones de feligreses; quizá éste último sea uno de los puntos menos conocidos y discutidos, pero más controvertidos en su política internacional. Cuando un Estado establece relaciones diplomáticas con la Santa Sede, lo hace simultáneamente con el Estado de la Ciudad del Vaticano y con la Iglesia católica, apostólica y romana, condición que les da a los nuncios apostólicos un carácter muy particular, como representantes tanto

de los 2,000 ciudadanos vaticanos, como de los fieles católicos. En la mayor parte de los casos, dichos feligreses son a su vez ciudadanos de los Estados ante los cuales tienen su acreditación diplomática.

El Vaticano se da un lujo que pocos países pueden darse; no reconoce a la República Popular China, pero mantiene relaciones diplomáticas con la República China, sede en Taiwán, capital Taipei, la capital. Las razones son complejas, pero en sentido estricto, le parecen inaceptables las intromisiones del Partido Comunista Chino en el gobierno interno de la Iglesia católica en ese país; además, considera que el papa debe designar a los obispos. Por su parte, el gobierno chino popular únicamente reconoce a la Iglesia católica patriótica china, quien tiene sus propios procedimientos para elegir a sus autoridades, con la aprobación del Partido. Asimismo, el Partido considera que la designación de los obispos por el Vaticano, constituye una invasión a los asuntos internos del pueblo chino. Para esta cuestión, aparentemente irresoluble, ambos gobiernos apuestan con infinita sabiduría a una solución a largo o larguísimo plazo. El conflicto con China Popular es una supervivencia de la Guerra Fría, cuando el Vaticano practicaba un anticomunismo sistemático.

Durante un largo periodo de tiempo, la lucha contra el comunismo ateo fue una guía para la política internacional de la Iglesia católica y, de alguna manera, el eje de su estrategia. Después del Concilio Vaticano II (1965), la política internacional vaticana tuvo algunas modificaciones, al decidir que debía prepararse para convivir con el comunismo y bregar por el respeto de los derechos de los creyentes y de sus católicos en los países socialistas. Paulo VI encabezó esta estrategia y en ese contexto renunció a ciertos derechos que tenía en la España franquista, para poder negociar con los países socialistas y, particularmente, con Cuba. Del mismo modo, después del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) de Medellín (1968), aceptó que se desarrollara en América Latina la Teología de la Liberación, y que esta corriente se relacionara o participara activamente en los movimientos políticos contestatarios. Los casos más notables fueron la Revolución Sandinista y el desarrollo de los mo-

vimientos revolucionarios en Guatemala, El Salvador, Argentina y Colombia.

La situación anterior preocupaba a los Estados Unidos y al sector europeo de la Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN), el bloque creado por el gobierno estadounidense para contrarrestar la influencia comunista en el mundo. En este escenario aconteció la muerte de Juan Pablo I, el papa que gobernó escasos 33 días y que falleció sin que hasta el momento se conozca claramente si fue por causa natural o víctima de la Curia Romana (Yallop, 1985), la cual respaldaba sistemáticamente las propuestas norteamericanas y se confrontaba con los sectores izquierdistas de la Iglesia.

La designación de Juan Pablo II, un católico polaco, conservador y fervientemente anticomunista, permitió que los Estados Unidos y las potencias europeas respiraran más tranquilos. El nuevo papa respaldó a los sectores conservadores en Europa y América Latina, y se alió con los Estados Unidos para respaldar al Sindicato Solidaridad en la Polonia católica. También, desautorizó a los sacerdotes que respaldaban la revolución sandinista y se hizo oídos sordos ante los desaparecidos y la cruel represión de los gobiernos del Cono Sur de América Latina. Además, reemplazó a los obispos progresistas por conservadores, tratando de eliminar los movimientos laicales de las Comunidades Eclesiales de Base; lo más notable fue la aceptación del exterminio de poblaciones indígenas en Guatemala y otros países, al igual que el asesinato de sacerdotes, monjas y agentes de pastoral progresistas.

Por si esto no bastara, Juan Pablo II abandonó el tradicional "espíritu de cuerpo" —en la lógica de la Iglesia católica romana— y llegó al extremo de hacerse de la "vista gorda" ante los homicidios de obispos y cardenales que se opusieron a los mandatos conservadores o a las alianzas planteadas desde el Vaticano. Fue así como cerró los ojos ante los asesinatos de los obispos Enrique Angelelli en La Rioja, Argentina y Carlos Horacio Ponce de León, en San Nicolás de los Arroyos, en el mismo país (CONADEP, 1985); así como de monseñor Óscar Arnulfo Romero, arzobispo primado de El Salvador. Además, aceptó la insólita "teoría de la confusión" en el asesinato

del cardenal y arzobispo Juan Jesús Posadas Ocampo en Guadalajara, México (González, 1996), e impuso a los jesuitas un prepósito general bastante conservador con el fin de controlarlos. Para el Sumo Pontífice era inadmisible que "el ejército del papa" respondiera a intereses distintos a los del papa en turno, y estaba en desacuerdo con respetar los equilibrios internos entre las distintas fuerzas, predominando su particular interpretación.

Sin embargo, el contexto cambió con la desaparición del bloque comunista soviético y la adaptación del comunismo chino al sistema capitalista, acontecimientos que eliminaron las estructuras bipolares y coadyuvaron a la consolidación del sistema capitalista a escala mundial. Ahora sí, el enemigo comunista era un "tigre de papel", pues la extinción de las tendencias maoístas en China Popular dejaron sin enemigo a la Iglesia católica; en tanto Cuba acabó reconciliándose con ella y el régimen sandinista, depurado en su totalidad, obligó a la Iglesia a replantearse su política internacional. Más tarde, Benedicto XVI continuaría con las tendencias generales de su antecesor; aunque su preocupación por las profundidades teológicas y el conservadurismo de los obispos, lo llevaron a desatender las cuestiones internacionales y a permanecer ajeno a la dinámica de los procesos. En sentido estricto, la Curia Romana estaba alineada con la política exterior de los Estados Unidos.

Aún más, para la Curia resultaba sospechoso el concepto de "diálogo entre las religiones", porque lo consideraba propenso a traer consigo las enseñanzas del Concilio Vaticano II, así como el diálogo ecuménico no sólo con los cristianos, sino también con los no cristianos. De tal forma que la publicación del documento *Dominus Iessus*, donde se planteaba que fuera de la Iglesia católica no había salvación, fue un indicio que ésta conservaba sus niveles de intolerancia. Mientras el equipo Juan Pablo II-Ratzinger mantenía una actitud intolerante hacia su entorno, los cristianos evangélicos y los pentecostales desarrollaron una estrategia de "nuevas fronteras" religiosas, e intensificaron su trabajo misionero en el mundo musulmán, hinduista y budista, con resultados significativos.

Los atentados del 11 de septiembre obligaron a la Iglesia católica a cambiar sus estrategias, y ante la cruel y cruda realidad,

planteó la Oración por la Paz en Asís, la cual reunió a los representantes de las grandes religiones. Este evento motivó que adoptara una postura más abierta con las mismas, debida en parte a la presión que ejercieron las potencias europeas y los Estados Unidos, quienes veían y ven con suma preocupación el crecimiento del fundamentalismo y el islamismo —incluso al interior de sus propios países—. De alguna manera, le reclamaban un papel más protagónico. Es importante destacar que durante este periodo el Vaticano no tomó mayores precauciones o aplicó estrategias de respaldo a favor de las minorías católicas en los puntos de conflicto, quienes, en muchos casos, fueron abandonadas a su suerte.

El Vaticano se concentró en cambiar las legislaciones de los países para que se condenara el aborto y se prohibiera el matrimonio entre personas del mismo sexo, incluida su posibilidad de adoptar niños. Desarrolló, también, un sistema de sanciones para los divorciados, defendió un modelo de familia e impulsó reformas en los Estados con el fin de introducir elementos religiosos en la vida pública. Para impulsar estas cuestiones se involucró activamente en los contextos sociales y políticos de los países con los que interactuaba. Este involucramiento se expresó en el golpeteo a Hugo Chávez en Venezuela y el apoyo a Sartorius como precandidato republicano en los Estados Unidos, por citar algunos casos.

Un contexto desde "el Sur" en la política vaticana.

La llegada del papa Francisco implicó la búsqueda de otra "lectura" del mundo. Hijo de inmigrantes italianos, fue criado en un país donde la cuestión colonial es parte de la realidad. Cabe mencionar que las Islas Malvinas (Falklands) están incluidas en la lista de los territorios coloniales por la Organización de las Naciones Unidas (ONU). Por otra parte, Argentina siempre permaneció en la esfera europea y no necesariamente bajo control total de los Estados Unidos, como otros países latinoamericanos. Incluso, los Estados Unidos son vistos como una potencia protestante que se preocupa por expandir el protestantismo en la región.

La nueva política vaticana.

Nuestro análisis la ubica en cuatro cuestiones: la equidistancia en un mundo unipolar con énfasis en la multilateralidad; los inmigrantes; la cuestión siria, enfocada en las negociaciones para solucionar los conflictos; y el catolicismo como estructura de identidad nacional y defensa de las fronteras religiosas (el caso de Puerto Rico).

El no alineamiento del Vaticano.

En Argentina, Jorge Mario Bergoglio se definió políticamente como peronista; resulta difícil explicar qué es el peronismo, incluso para los propios argentinos. Sin embargo, entre los pocos puntos que probablemente Bergoglio coincida con Juan Domingo Perón, está la construcción de lo que el presidente llamaba "la tercera posición"; es decir, una equidistancia entre el mundo soviético y las potencias capitalistas del Primer Mundo, equivalente a una posición más cercana al Movimiento de los No Alineados. Precisamente, esa propuesta es la que Bergoglio plantea a Vladimir Putin, presidente de la Federación Rusa:

> El *contexto actual de fuerte interdependencia* —escribe el pontífice— exige un marco financiero global, con sus propias reglas justas y claras, para conseguir un mundo más ecuo y solidario, donde se puede acabar con el hambre, ofrecer a todos un trabajo digno, una vivienda adecuada y la atención médica necesaria. *Su presidencia del* G20 *este año ha asumido el compromiso de consolidar la reforma de los organismos financieros internacionales y alcanzar un consenso sobre las normas financieras adaptadas a las circunstancias de hoy. Sin embargo, la economía mundial crecerá realmente en la medida en que sea capaz de permitir una vida digna para todos los seres humanos, desde los ancianos a los niños aún en el seno materno*; no sólo a los ciudadanos de los países miembros del G-20, sino a cada habitante de la tierra, incluso a aquellos que se encuentran en las situaciones sociales más difíciles o en los lugares más remotos.

En esta óptica, es evidente que en la vida de los pueblos *los conflictos armados son siempre la negación deliberada de cualquier posible concordia internacional y crean divisiones profundas y dolorosas heridas que tardan muchos años en cerrarse. Las guerras constituyen el rechazo práctico de esforzarse para alcanzar los grandes objetivos económicos y sociales que la comunidad internacional se ha dado, que son, por ejemplo, los Objetivos de Desarrollo del Milenio.*

La reunión de Jefes de Estado y de Gobierno de las veinte economías más grandes, que representan dos tercios de la población y el 90% del PIB mundial, no tiene la seguridad internacional como su principal objetivo. Sin embargo, no puede dejar de reflexionar sobre la situación en *Oriente Medio y especialmente en Siria. Por desgracia, duele constatar que demasiados intereses de parte han prevalecido desde el comienzo del conflicto sirio, impidiendo encontrar una solución que evitase la inútil masacre de la que estamos siendo testigos.*

A todos y cada uno de ellos, lanzo un apremiante llamamiento para que ayuden a encontrar maneras de superar los diferentes contrastes y *abandonen toda pretensión vana de una solución militar*. Que haya, más bien, un nuevo compromiso de buscar con valentía y determinación, una solución pacífica a través del diálogo y la negociación entre las partes interesadas con el apoyo unánime de la comunidad internacional. Por otra parte, es un deber moral de todos los gobiernos del mundo alentar toda iniciativa para promover la asistencia humanitaria a las personas que sufren a causa del conflicto dentro y fuera del país (VISnews130905, las cursivas son nuestras).

Así, la toma de distancia de la política norteamericana, interesada en una solución militar, originó que ésta perdiera consenso. El papa llamó a una jornada de ayuno y oración por la paz en Siria, en todas las parroquias del mundo, que generó mucho impacto. Al final, se evitó el bombardeo y Barack Obama, aislado totalmente, tuvo que aceptar la mediación rusa en el desarme químico de Assad. La carta del papa fue correspondida con una visita de Putin al Vaticano, el 25 de noviembre de 2013.

La situación de los inmigrantes.

Este tema confrontó al papa con la extrema derecha europea y norteamericana, que tiene un discurso excluyente, racista y discriminatorio. Su postura implicó una ruptura con el republicano y ultracatólico Sartorius, el Tea Party y la Teología de la Prosperidad católica en los Estados Unidos y Europa. Por otro lado, su viaje a Lampedusa y su inmediata reacción ante la muerte de 400 migrantes en el naufragio de la embarcación, no dejó lugar a dudas.

Bajo este escenario, la legislación de República Dominicana que despoja de la nacionalidad a los descendientes de haitianos, se ubica en el contexto del neofascismo europeo e involucra al Arzobispo y Cardenal de Santo Domingo. Esta situación llevó a Mario Vargas Llosa (2013) a plantear que "La sentencia del Tribunal Constitucional dominicano es una aberración jurídica y parece directamente inspirada en las famosas leyes hitlerianas de los años 30 dictadas por los jueces alemanes nazis para privar de la nacionalidad alemana a los judíos que llevaban muchos años (muchos siglos) avecindados en ese país y eran parte constitutiva de su sociedad". Agrega: "hay que hacer pagar a los hijos (o a los nietos y bisnietos) un supuesto delito que habrían cometido sus antepasados. Como en la Edad Media y en los tribunales de la Inquisición, según esta sentencia, los delitos son hereditarios y se transmiten de padres a hijos con la sangre. Por último, dice: "Es penoso, eso sí, el silencio cómplice de tantos partidos políticos o líderes de opinión que callan ante la iniquidad o, como el prehistórico cardenal arzobispo de Santo Domingo, Nicolás de Jesús López Rodríguez, que la apoya, sazonándola de insultos contra quienes la condenan. Yo creía que los peruanos teníamos, con el Cardenal Juan Luis Cipriani, el triste privilegio de contar con el arzobispo más reaccionario y antidemocrático de América Latina, pero veo que su colega dominicano le disputa el cetro".

Está pendiente que veamos cómo el papa Francisco aborda esta cuestión, que está relacionada con el apoyo que el cardenal López Rodríguez diera al destituido nuncio apostólico acusado de pederastia, como veremos más adelante.

La cuestión siria.

El caso más notable o conocido por la prensa internacional de ruptura con el alineamiento a la política norteamericana fue el rechazo frontal del papa al bombardeo de Siria, que tenía como propósito destituir al régimen de Assad. Esta medida fue de inmediato rechazada por el Gobierno británico y otros países que habitualmente respaldan las posiciones norteamericanas. El gobierno ruso se opuso al bombardeo y evitó una invasión de la OTAN a Siria, mediando para que el régimen sirio destruyera sus arsenales químicos, la excusa para el presunto bombardeo.

Es importante recordar que el partido Baath, de Assad, es un partido laico que además expresa los intereses de la minoría chiíta —alrededor del 20%—, y en términos generales sus opositores son sunitas. La minoría cristiana —aproximadamente el 9%— se siente o sintió protegida por el régimen de Assad. La oposición siria quedó en entredicho, cuando grupos islamistas se lanzaron contra Assad para tratar de establecer un régimen fundamentalista en Siria, desalojando a los rebeldes "originales" que estaban respaldados por países musulmanes "moderados" —Turquía o Arabia Saudita, por ejemplo—, habitualmente aliados de los Estados Unidos. Obama trató de inclinar la balanza a favor de sus aliados, pero éstos no manifestaron ningún entusiasmo, temerosos de un afianzamiento de los fundamentalistas islámicos (sunitas) en Siria.

Debemos tener presente que los rusos cuenta con una base en Siria, heredada de una alianza con la Unión Soviética, y que los chiítas sirios e iraníes en el poder respaldan al Hezbolá libanés, también chiíta y una verdadera pesadilla para Israel —aliado estratégico de los Estados Unidos—, a quien le interesa un régimen sunita en Siria, porque reduciría la capacidad logística y militar de la organización mencionada. De hecho, si Hezbolá se debilitara, dejaría de respaldar a Hamás en la Franja de Gaza, cuyo movimiento no es chiíta pero tiene el respaldo de Hezbolá.

En este complicado tablero de ajedrez, el papa Francisco optó por una política propia, multilateral, pacífica y de defensa de las minorías cristianas que son, en muchos casos, las directamente

perjudicadas por el conflicto en sí y que, además, las soluciones a la vista tampoco las beneficiarían.

Nacionalismo e identidad católica. El caso portorriqueño.

La designación del franciscano Roberto Octavio González Nieves, como arzobispo de San Juan de Puerto Rico en 1999,[1] parecía una candidatura estructurada desde el *establecimiento* vaticano y de la Curia. Fray González se había desempeñado como auxiliar en Boston y había manejado un perfil políticamente bajo en la iglesia norteamericana. Su designación como arzobispo de San Juan fue vista como un simple movimiento escalafonario; sin embargo, esto no fue así, pues en la toma de posesión de la Arquidiócesis, la homilía que leyó se transformó en un documento que reivindicaba la identidad católica de la nación puertorriqueña. El tema podría ser considerado como obvio e incluso trivial, si no se conociera la historia. Como resultado de la Guerra contra España y su derrota, Puerto Rico fue anexado a los Estados Unidos en calidad de Estado libre asociado en 1899 —o lo que eso signifique—.* Actualmente, la población de la isla está escindida entre quienes desean una anexión lisa y llana a esa nación, y los que plantean la independencia o formas de autonomía más profundas que las en estos momentos poseen.

El discurso claramente nacionalista del arzobispo comenzó a generarle roces con los sectores interesados en la "estadidad" (la incorporación como un estado más a la Unión Americana), a quienes llamaremos *anexionistas* con el fin de facilitar la comprensión del texto. Se comenta que los partidarios de esta opción juntaron alrededor de dos millones de dólares para "gestionar" en la Curia Romana la destitución del arzobispo. El asunto se puso candente cuando instaló el Altar de la Nación Puertorriqueña, en la parte antigua de la Catedral de San Juan, el 10 de junio de 2013. Allí trasladó los restos de Juan Alejo de Arizmendi, primer obispo nacido en Puerto Rico, que le entregó su anillo episcopal a Ramón Power y

[1] Fue nombrado el 26 de marzo de 1999 e instalado el 8 de mayo del mismo.

Giralt, diputado de Puerto Rico en las Cortes de Cádiz (1809), que llegaría a ser vicepresidente de las mismas.

El nuncio apostólico en República Dominicana y delegado apostólico en Puerto Rico, el arzobispo Jozef Wesolowski, exigió el retiro del Altar. Suponemos que las presiones provenían del grupo anexionista y del ámbito diplomático del gobierno norteamericano. El nuncio-delegado promovió que al arzobispo González Nieves se le iniciara un proceso en Roma "por proteger pederastas", y además filtró a la prensa la carta donde se le intimaba a retirar el Altar de la Nación Portorriqueña. Esto polarizó la opinión pública de la isla y trajo como consecuencia que los independentistas y autonomistas respaldaran al arzobispo de San Juan, y acusaran a Daniel Fernández Torres, obispo de Arecibo, y a los empresarios anexionistas de estar detrás de dichas acusaciones, que finalmente fueron descartadas.

Los medios señalaron en este frente antialtar y pro destitución del arzobispo González, a un grupo de políticos: Lucé Vela (esposa del licenciado Luis Guillermo Fortuño Burset, quien gobernó Puerto Rico del 2 de enero de 2009 al 2 de enero de 2013), Albita Rivera Ramírez, quien fue representante del precinto 3 por el Partido Nuevo Progresista, del 2 de enero de 1997 al 1 de enero de 2013), Melinda Romero (senadora por el Partido Nuevo Progresista del 15 de junio de 2009 al 1 de enero de 2013, hija del ex gobernador de Puerto Rico, Carlos Romero Barceló); así como a un grupo de religiosos: los monseñores Fernando Felices, Mario Guijarro, Willie Peña y Daniel Fernández Torres; los padres Carlos Pérez Toro, Carlos Quintana y Orlando Lugo, y el obispo de Arecibo. La prensa local agregó al Opus Dei, el exilio cubano, sacerdotes de origen cubano, la familia Fonalledas y la familia Bechara, además de otros miembros del Partido Nuevo Progresista, favorable a la anexión a los Estados Unidos.

Los rumores y publicaciones en la prensa fueron tan fuertes que el obispo de Arecibo se vio obligado a desmentir su involucramiento en la presunta conspiración, mediante un comunicado de su oficina de prensa:

> El Obispo de Arecibo, Monseñor Daniel Fernández Torres, reiteró que nunca ha hecho pronunciamientos dirigidos a

favorecer fórmula alguna de estatus, así como tampoco ha tenido absolutamente nada que ver con investigación alguna contra el señor Arzobispo de San Juan.

Las declaraciones de Monseñor Fernández Torres surgen como respuesta a la noticia publicada por el periódico *El Nuevo Día* de ayer, en la que falsamente se acusa al Obispo arecibeño de supuestamente haberse unido a un alegado grupo que promovía investigaciones contra su homólogo metropolitano, en supuesta alianza con líderes del Partido Nuevo Progresista.

"Nunca he hecho pronunciamientos dirigidos a favorecer alguna fórmula alguna de estatus. Mis declaraciones sobre ese tema han sido públicas y se han limitado exclusivamente a reiterar que ninguna de las fórmulas de estatus, ni la independencia, ni la estadidad, ni el estado libre asociado, ni el estado libre asociado soberano, está de por sí reñida con el Evangelio, como constó en la entrevista para el periódico *El Vocero*. Tampoco he tenido que ver absolutamente nada con cualquier investigación contra el señor Arzobispo. Esto ya ha sido desmentido anteriormente", reiteró monseñor Fernández Torres.

El Obispo lamentó que haya medios de comunicación que insistan en seguir publicando mentiras sin fundamento que han sido desmentidas de forma reiterada, en lugar de seguir su deber de buscar la verdad.

El asunto aparecía como estancado, hasta que se suspendió la investigación contra el arzobispo y éste no perdió tiempo en desmentir los hechos señalando que había destituido a 32 sacerdotes por "malos comportamientos", y que la Conferencia del Episcopado de Puerto Rico ordenó cerrar precisamente el Seminario de Arecibo por ese tipo de problemas, donde por cierto el nuncio-delegado solía pasar sus vacaciones y descansos.

La nota roja del nuncio Wesolowski y sus implicaciones.

Toda esta polémica se hubiera quedado en una suerte de empate estratégico, si no hubiera intervenido otro factor. La prensa dominicana denunció a monseñor Jozef Wesolowski de ser un pederasta que reclutaba sexo servidores menores de edad y realizaba auténticas orgías, con drogas y alcohol, en la sede de la Nunciatura Apostólica (Vera, 2013). El nuncio fue destituido y el 3 de septiembre de 2013 el portavoz del Vaticano, padre Federico Lombardi, informó oficialmente su destitución por cuestiones graves, que no se limitaron a las versiones de la prensa y la televisión, sino que la policía dominicana intervino una computadora con 87,000 fotografías pornográficas y decenas de videos, donde "actuaba" el nuncio y un sacerdote polaco amigo suyo, quien llevaba a los niños de vacaciones a Polonia como "premio". La prensa polaca exigió una investigación de la policía para detectar y explicar la presencia de estos menores en Polonia.

La prensa trató el asunto como un caso más de pederastia clerical, dejando de lado las implicaciones en términos de política exterior del Vaticano, quizá el ángulo "novedoso" del asunto. Es evidente que hasta la fecha, el nuncio y su amigo permanecen en algún lugar controlado por el Vaticano, pero lo que asombra es la opacidad con que la Santa Sede maneja el asunto, totalmente alejada de la transparencia ofrecida por Francisco en la materia. Sin embargo, no es para menos dado que el arzobispo monseñor Jozef Wesolowski no es cualquier funcionario del Vaticano; originalmente fue seminarista en Cracovia, ordenado por el arzobispo Karol Wojtyla. Cuando éste fue designado papa con el nombre de Juan Pablo II, Wesolowski se incorporó al su séquito personal y fue ascendido y enviado a la Academia Pontificia Diplomática, con la promoción y el respaldo permanente de Juan Pablo II. Esta situación suscitó que el conocido y prestigiado periodista mexicano Rodrigo Vera (2013), planteara que la canonización de Karol Wojtyla, prevista para noviembre de 2013 y diferida para abril de 2014, peligraba.

Conclusiones

En este estudio analizamos los cambios en la política exterior de la Santa Sede a partir del pontificado del papa Francisco, y describimos una política exterior centrada en el interés institucional de la defensa de las minorías católicas y de los principios del catolicismo como elemento estructurador de la identidad nacional en ciertos países. También estudiamos la creación de un contexto multipolar y multilateral, donde las alianzas, los diálogos y los consensos son estratégicos para la obtención de sus objetivos, dejando de lado espíritus "de cruzada" y el uso de la fuerza. Una posición más orientada hacia una "tercera posición" que, equidistante de los grandes bloques, le permite un amplio margen de maniobra que deja de lado las alianzas construidas en la época de la bipolaridad capitalismo-comunismo, Este-Oeste.

*Presición de un historiador puertoriqueño:
Puerto Rico nunca ha sido anexado a USA. Puerto Rico pasó formalmente a ser controlado por Estados Unidos de América el 18 de octubre de 1898. El 10 de diciembre de 1898 se firmó el Tratado de París pasando como botín de guerra a Estados Unidos de América. El 25 de julio de 1952 comenzó a regir la isla una constitución colonial con el eufemístico nombre de Estado Libre Asociado. En resumen seguimos siendo colonia pero con otro nombre y con mas poderes autonómicos que teníamos previo a 1952.

10. ¡No te metas con mis indios! La disputa de las iglesias por las "almas" en las zonas indígenas.

Durante la segunda mitad del siglo xx, las áreas indígenas se convirtieron en la "frontera" de la disputa religiosa. Este capítulo pretende aclarar algunas cuestiones sobre el tema y propone una discusión conceptual en torno al mismo. En 1916 se realizó un Congreso Misionero Latinoamericano, en Panamá, en el que se acordó la pertinencia de un trabajo de evangelización en las áreas indígenas de la región, puesto que la "cristianización" de la población había sido superficial y las masas latinoamericanas, formalmente católicas, eran en sentido estricto politeístas y mágico-religiosas.

Esta situación originó que se desarrollaran en América Latina dos tipos de protestantismos: el primero, derivó de los procesos migratorios que implicaban pueblos "trasplantados" (Ribeiro, 1977) de población de origen europeo que mantenía su identidad religiosa, la cual formaba parte de su identidad nacional (Lalive d'Epi-

nay, 1975); el segundo, surgió simultáneamente con el impulso que se le dio a los procesos de conversión al protestantismo. En el Congreso mencionado, también se acordó descartar el término "protestante" y sustituirlo por "evangélico", debido a que encajaba mejor con la estrategia misionera.

En la década de 1930, terminada la Cristiada, el Estado mexicano esbozó distintas tácticas para disminuir la influencia de la Iglesia católica y, particularmente, del integrismo católico en la sociedad nacional. Consciente de las dificultades para crear una Iglesia católica nacional de carácter cismático, el Estado decidió brindar apoyo al desarrollo de los evangélicos en la sociedad mexicana, el cual se venía aplicando desde el siglo XIX, después de los triunfos liberales. En ese contexto, la novedad fue el convenio realizado con el Instituto Lingüístico de Verano (ILV), que abriría las puertas para la conversión al protestantismo histórico en áreas indígenas. Así, el ILV instaló en el estado de Chiapas su escuela de formación de misioneros a escala continental y, con el apoyo y aval del Estado, W. Cameron Towsend consiguió firmar convenios con todos los países del continente que tenían un número significativo de población indígena. Cabe mencionar que Towsend respaldó la expropiación petrolera de Lázaro Cárdenas y, además, formó parte de la delegación oficial de México en varios congresos indigenistas interamericanos.

Posteriormente, migrantes mexicanos que retornaron de los Estados Unidos impulsaron el pentecostalismo en áreas campesinas, indígenas y urbano-populares, a través de un movimiento que surgió sin ser planeado y como resultado de los procesos migratorios de la época. La Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús fue la primera en ser fundada, en 1914, por Romanita Valenzuela, quien participó en el "avivamiento" de la calle de Azuza. Esta institución recibió críticas por el hecho de "mezclar las razas", fundamentalmente, afroamericanos y mexicanos.

El desarrollo de las propuestas evangélicas y pentecostales adquirió gran importancia en las zonas indígenas; incluso, considero que en términos porcentuales fue más relevante que en el resto del país. Una de las razones fue que los misioneros lingüistas del ILV incorporaron las lenguas maternas en su trabajo misionero, con lo que

lograron un alto grado de efectividad que les permitió ocupar los espacios que la Iglesia católica había abandonado desde hacía siglos. Parte del fenómeno de conversión fue la inserción del pentecostalismo en las zonas indígenas y, además, la carismatización de los protestantes históricos; una cuestión imprevista para los evangélicos históricos del ILV, que nunca les pareció adecuada, pero que era inexorable; algo así como "nadie sabe para quién trabaja". Cabe mencionar que los miembros del ILV tienen una opinión bastante mala de los pentecostales —me consta—. Por otra parte, la desatención de la Iglesia católica apostólica y romana provocó un fenómeno de adhesión masiva de las comunidades indígenas a otras propuestas religiosas; precisamente, en este trabajo señalo la conversión de los seris y mazahuas a la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, y de los pames del norte de San Luis Potosí a la Iglesia anglicana.

Algunos aspectos del catolicismo colonial.

Para abordar el desarrollo del catolicismo colonial, es imprescindible entender que éste fue heterogéneo y que la política de la Corona española fue variando en los distintos siglos que abarcó la Colonia. Es habitual reivindicar el trabajo religioso en pro de los indígenas del obispo de Chiapas, fray Bartolomé de las Casas, así como el de Vasco de Quiroga, fray Bernardino de Sahagún —en el Colegio de Tlatelolco— y fray Lorenzo de la Nada, quienes, como muchos otros menos conocidos, establecieron un firme compromiso con la labor evangélica entre los indígenas, aunado al trabajo monumental de aprender las lenguas autóctonas y elaborar las gramáticas respectivas durante el siglo XVI.

Es importante recordar que la Corona española, temerosa y celosa del éxito de los religiosos, decidió secularizar las parroquias en el siglo XVII, con el fin de tener un mejor control del territorio y manejar directamente los recursos del diezmo eclesiástico. Esta acción implicó la expulsión de los religiosos y su sustitución por un clero secular y diocesano que, en la mayoría de los casos, desconocía las lenguas indígenas (Piho, 1982), lo que disminuyó en forma

ostensible la calidad de la presencia católica en las regiones habitadas por indios.

En el siglo XVIII la Iglesia decidió editar confesionarios bilingües en diferentes lenguas (Domínguez, 1752); éstos eran una suerte de manuales destinados a subsanar el desconocimiento y la lejanía del clero de aquel entonces, de las lenguas y las culturas indígenas. Los confesionarios contenían una "lista de pecados" que el sacerdote leía fonetizando su lectura en lengua indígena, y cuando el indígena respondía que sí a ese pecado, a su lado estaba la traducción al castellano. Se trataba de un trabajo pastoral totalmente alejado de la realidad.

Un beneficio no planeado de este auténtico "tiro en el pie" de la Iglesia católica, fue que las culturas indígenas pudieron llegar hasta el siglo XX con procesos propios de cambio cultural, construyendo sin mayores interferencias sus propias "lecturas" del catolicismo colonial, lo que dio lugar a un catolicismo apostólico y no tan romano, pero sí náhuatl, totonaco, tzeltal, etcétera.

Cabe recordar el concepto de "iglesias particulares" en el mundo católico, donde aún dentro del rito latino tienen sus especificidades nacionales, franceses, québécois, españoles, mexicanos o brasileños, por mencionar algunos. Recientemente el papa Benedicto XVI hizo algunas innovaciones al aceptar la tradición anglicana y diversificar el concepto de prelatura personal, incluyendo no sólo al Opus Dei, sino también a ciertas variantes más controvertidas, alentado por un espíritu de reconciliación con los lefevbristas.

También debemos recordar que la Iglesia católica apostólica y romana es una institución multicultural y plurilingüística. Siempre integró, además del rito latino que es el mayoritario, otras tradiciones como los ritos orientales que implican un "patrimonio litúrgico, teológico, espiritual y disciplinario" (canon 28-1 de la Iglesia oriental, citado en el *Annuario Pontificio*, 2011: 1827; en las páginas 1828 y 1829, se continúa ampliando la información).

Por otro lado, existen las tradiciones rituales orientales ortodoxas, de entre las que destaca el rito alejandrino que es practicado por los greco-melkitas de Egipto, quienes emplean las lenguas coptas y griega, aunque actualmente están introduciendo el árabe.

Es importante aclarar que esta variante de catolicismo oriental está presente en México a través de los migrantes de origen libanés. En el caso de Etiopía y Eritrea, la tradición alejandrina-assumita usa la lengua ghéez para la liturgia, debido a que ha dejado de usar la assume o axum.

La tradición ritual antioqueña se desarrolla en Jerusalén, Antioquia (Turquía), Palestina, Siria y el norte de Mesopotamia, y en ella se incluye a los católicos maronitas que en México tienen la Diócesis-Eparquía Maronita Nuestra Señora de las Mártires del Líbano. Para información del lector, el ingeniero Carlos Slim Helú es católico de rito maronita, al igual que el ex jefe de Gobierno de la Ciudad de México, licenciado Marcelo Ebrard Casaubón. En esta tradición también están insertos los católicos de rito siro-malankar, de gran difusión en la India, que emplean las lenguas siria y malayalam.

Otra tradición ritual es la armenia, que combina tradiciones latinas y ortodoxas y emplea las lenguas armenia clásicas, a las que hace poco incorporó el árabe. Asimismo, la tradición ritual de Constantinopla o bizantina o griega, la cual fue desarrollada en la antigua capital del Imperio Romano de Oriente, cuya liturgia se realiza utilizando las lenguas siria, georgiana, eslava antigua, árabe y rumana; actualmente, se ha dispersado por el mundo y está adoptando las lenguas locales.

Es importante destacar que recientemente el Vaticano aceptó los rituales de origen africano, y que los migrantes de origen libanés pueden en México usar sus propias tradiciones rituales; sin embargo, los indígenas mexicanos son cuestionados cuando pretenden emplear sus tradiciones autóctonas. La razón es muy sencilla, los africanos son conservadores, pero los impulsores de la iglesia católica autóctona, que se basan en la Teología India, son relacionados con la Teología de la Liberación latinoamericana.

Algunas consideraciones contextuales en áreas indígenas.

La segunda mitad del siglo xx y los primeros años del xxi se han caracterizado por profundos cambios en la estructura del campo

religioso. En Europa, el norte de América y América Latina ésta ha sufrido dramáticas transformaciones, con dinámicas diferentes que ameritan estudios particulares. En las investigaciones sobre América Latina, uno de los problemas más agudos es la falta de elaboración de marcos teóricos propios, siendo lo más delicado el trasplante mecánico de las propuestas conceptuales desarrolladas en Europa y los Estados Unidos para entender la realidad latinoamericana (Masferrer, 2009: 29).

Un aspecto peculiar en el campo religioso latinoamericano ha sido la descomposición del catolicismo pretridentino y tridentino, implantado durante el periodo colonial español (Goizueta, 2007: 75). Al respecto, Los procesos independentistas, si bien inspirados en el liberalismo del siglo XIX, respondieron de manera diversa, en cada momento histórico y en los diferentes países, como resultado de la particular correlación de fuerzas. En numerosos casos, fueron enfrentados por estados nacionales sumamente débiles y con la zozobra de guerras civiles constantes.

La Iglesia católica estableció estrategias bastante flexibles que le permitieron, en la mayoría de los casos, ceder formalmente posiciones y a la vez mantener un estatus de religión con trato preferente, incluso con sistemas de concordato —convenios de trato especial—, con la Santa Sede. Quizá los dos casos extremos sean los de México y Colombia. En México, la incapacidad de la Iglesia para adaptarse a la nueva situación, la embarcó en una serie de aventuras militares de las que salió derrotada y con condiciones cada vez más duras. Por el contrario, en Colombia, debido a que los liberales fueron derrotados en 1895, los conservadores le implantaron un concordato y los derechos de religión de Estado que, de hecho y de derecho, se mantienen hasta la actualidad (Masferrer, 2007: 59-60).

Considerando los periodos de larga y larguísima duración de Braudel (1980), en el tiempo largo la posición monopólica de religión o de cuasi religión de Estado terminó perjudicando a la Iglesia católica, la cual ahora tiene una factura histórica difícil de resolver (Strotmann y Pérez Guadalupe, 2008). La crisis de la Iglesia en Latinoamérica, a diferencia de Europa y Canadá, no implicó el aban-

dono de las creencias, sino el paso de cantidades significativas de feligreses a las filas del protestantismo y, sobre todo, el desarrollo de las corrientes pentecostales, evangélicas, cristianas y similares. Este movimiento abarcó la consolidación de grupos sociales que están en una situación compleja, que será interesante analizar pues, más que convertirse a otra religión, se hicieron no creyentes, agnósticos o practicantes de la Nueva Era.

Desde otra perspectiva, esta estrategia "negociadora" de la Iglesia católica con las poblaciones indígenas, en la que intentó construir formas locales que implicaban una "lectura étnica del catolicismo", originó la creación de múltiples sistemas religiosos de base étnica, regional y local. Se entiende por sistema religioso un *sistema ritual, simbólico, mítico relativamente consistente desarrollado por un conjunto de especialistas religiosos, articulado o participando en un sistema cultural o subcultural.*[1] Considero clave el papel del ritual, porque mediante la participación en los sistemas rituales se internalizan los sistemas religiosos y, a partir de éstos, se articulan en los sistemas míticos y simbólicos. Cabe mencionar que la endoculturación religiosa se inicia desde el nacimiento de los niños.

Cómo he explicado en esta propuesta, en numerosas ocasiones empleamos el concepto de religión popular para referirnos a los sistemas religiosos,[2] sin embargo este concepto tiene una gran cantidad de debilidades, pues presupone que las clases altas se adscriben a la ortodoxia o que son incapaces de generar sus propias

[1] Podríamos decir que las diferencias individuales en las creencias y en el comportamiento de personas que pertenecen a un sub-grupo o comunidad local dentro de una sociedad particular están sumidos en los consensos que caracterizan las sub-culturas de los dos grupos y de este modo hacen posible distinguirlos unos de otros en términos de sus patrones típicos de pensamiento y de conducta (Herskovits, 1992, 631)".

[2] Varios autores deslindan la religión popular como instrumento de lucha de las clases populares y la contraponen a la religión oficial, resultado de la romanización de la Iglesia a partir del siglo XIX (Pio IX) (Dussel, 1986: 110-111). Coincido con Dussel, sin embargo, no comparto la idea de descartar la posibilidad de que las clases altas generen sus propias construcciones religiosas, sin que necesariamente sean las mismas que las "oficiales".

propuestas religiosas.[3] Este planteamiento ya había sido señalado por el antropólogo catalán Manuel Delgado:

> Aquí reside la gran paradoja que el aparato eclesial se ve condenado a repetir. La única manera de divulgar los mensajes de su sistema religioso es vehiculándolos mediante actitudes y conceptos que le son ajenos, y a veces contrarios. Para ganarse un cierto grado de articulación social, la Iglesia debe constantemente cristianizar el folclore y folclorizar el cristianismo. La religión que las gentes practican es, a la vez, un medio y un obstáculo, su principal aliado y su peor enemigo.
>
> El *catolicismo*, entendido como religión teológica, es, ante todo y casi únicamente, la religión en la que creen y que practican los teólogos y la paupérrima minoría para la que sus arcanos significan. Llamar a esa estructura *experiencia religiosa ordinaria* o *sistema religioso de denominación católica* es legítimo y preferible a la artificial *religiosidad popular*. Lo que ocurre es que el valor de tales nociones se acerca al del eufemismo, porque, en antropología y cuando ha lugar a ello —es decir, cuando existe un espacio sociocultural exento a que referir tal categoría—, el nombre que recibe el conglomerado de esas prácticas y creencias no es otro que el de, sencillamente, *la religión* (Delgado, 1993: s.n.p.)

Resulta interesante destacar que Delgado polemiza con un texto de Manuel M. Marzal Fuentes contemporáneo a esa época. Años después, Marzal le contestaría, cuando revisó sus definiciones en *Tierra encantada*, en donde refiere un conjunto de definiciones sobre el catolicismo popular que son divergentes. Vale la pena recordar que nuestro autor, además de antropólogo, era sacerdote jesuita y asesor activo de espacios confesionales, características que son evidentes al considerar que "el catolicismo popular puede definirse en general, como la forma en que se expresan religiosamente para

[3] Una de mis hipótesis de trabajo es que, por analogía, el desarrollo de la Nueva Era o la Teología de la Prosperidad en las clases altas, tiene un rol estructuralmente similar a la llamada religión popular en los sectores populares.

dar un sentido trascendente a su vida, las grandes mayorías del pueblo de América Latina, que se definen a sí mismas como católicas, a pesar de su escaso cultivo religioso, que se debe tanto a la falta de una mayor atención de parte de la Iglesia Católica [...] como a que dichas mayorías no buscan mayor atención religiosa y se contentan con ser católicos *a su modo* (Marzal, 2002: 315-316)". En definitiva, la adopción del concepto de religión popular coloca al investigador en el campo de la Iglesia católica y define la visión del mundo indígena como algo circunstancial y susceptible de ser extirpado o eliminado a largo plazo, donde la Iglesia juega sus cartas.

El concepto de sistema religioso se enmarca en la perspectiva de los creyentes, el punto de partida para una lectura etnológica reside en el análisis de las transformaciones sufridas en los sistemas de eficacia simbólica y en los rituales, ceremonias y prácticas religiosas vinculadas a los mismos. Buscar la perspectiva del creyente, de los consumidores, productores y reproductores de bienes simbólicos y religiosos, descubre

> [...] caminos para comprender adecuadamente la dinámica de los sistemas religiosos y las solidaridades que se construyen entre miembros de distintas confesiones religiosas, quienes muchas veces comparten más entre sí que con miembros de otros sectores de la misma iglesia a la que pertenecen. Las perspectivas de los creyentes ponen en entredicho los sistemas eclesiales jerarquizados, se configuran muchas veces como sistemas de poder de los laicos, en ciertos casos alternos al de las iglesias y sus sistemas clericales basados en especialistas religiosos 'iniciados' en los términos institucionales (Masferrer, 2004: 50).

En nuestra caracterización de especialistas religiosos consideramos a todos aquellos que están dedicados preferentemente a la producción y reproducción de los sistemas religiosos. Esta definición incluye por supuesto a especialistas "no formalizados" desde las cúpulas eclesiales, pero que los creyentes consideran con estos roles.

Es importante tener en cuenta los procesos de resignificación de los mitos y símbolos de ciertos sistemas religiosos, que consisten en una suerte de cambios al interior de los mismos, posiblemente bastante profundos, que obligaron a replantearlos en términos cualitativos en los sistemas de visión del mundo, lo que permitió configurar nuevos sistemas religiosos.

Estas novedades exigen revisar la aplicación del concepto de *eficacia simbólica* (Lévi-Strauss, 1976: 169-184), un elemento cualitativo y valorativo estratégico en los procesos de conversión y cambio religioso, así como en la permanencia y lealtad a un sistema religioso. Una consecuencia de la noción de sistema religioso es la ruptura o el abandono de la noción de lealtad de los creyentes con la denominación religiosa, o para ser más preciso, con la institución religiosa en términos formales. Mi hipótesis plantea que la lealtad de los feligreses es fundamentalmente con su modo de consumo, producción y reproducción de bienes simbólicos, y que en la medida que se produce un desfase del sistema con la denominación de origen, éstos tienden a relacionarse con otras denominaciones en la medida que les son útiles para configurar un sistema religioso propio y en condiciones de operar. Sin olvidar, que la pérdida de eficacia simbólica de un sistema religioso o de un mito, puede implicar su reformulación o su *migración* a otro sistema.

La crisis de los sistemas religiosos tradicionales y la construcción de nuevas propuestas.

Considero que los sistemas religiosos tradicionales en áreas indígenas han tenido un proceso de agotamiento. En muchos casos, fueron pensados como ritos agrícolas y propiciatorios de cosechas abundantes, vinculados con productos de autoconsumo y destinados a procesos de venta o truque en mercados locales o regionales. Desde 1950, teniendo en cuenta el aumento de población, se implementó la llamada Revolución Verde que apuntaba a la sustitución de los cultivos de subsistencia por cultivos agrocomerciales. Esta nueva realidad le quitó eficacia simbólica a los ritos agrícolas

y a gran parte del sistema de fiestas. El éxito o fracaso de los cultivos agrocomerciales depende más del sistema de mercado nacional e internacional, que de las lluvias abundantes y demás factores naturales.

Otra cuestión nada desdeñable son los procesos migratorios de las poblaciones indígenas, quienes debieron afrontar nuevos desafíos en contextos nacionales e internacionales, a consecuencia del *boom* demográfico. Hubo casos donde las poblaciones desarrollaron nuevas estrategias de subsistencia en el marco del catolicismo; en otros, las propuestas de los católicos se tornaron obsoletas y fueron sustituidos por protestantes históricos o por grupos pentecostales que, en mejores condiciones, ofrecieron redes sociales más flexibles. Éstas implicaban un sistema o red social que reemplazaba o enriquecía los sistemas de parentesco tradicionales y actuaba como un sistema adaptativo altamente eficaz para afrontar la cultura norteamericana, ofreciendo sistemas de visión del mundo acordes con las nuevas realidades y contextos en los que debían desarrollarse los migrantes.

Propuestas desde el catolicismo.

Existen dos o más propuestas en el mundo católico; una de ellas, la histórica —respaldada por Juan Pablo II-Ratzinger-Benedicto XVI— propuso *romanizar* a los indígenas, lo que significó un paso más en el etnocidio de los pueblos indios. Para esta corriente, el catolicismo de los indígenas era más bien un catolicismo o una religión popular, una configuración "defectuosa" de la lectura de la doctrina católica que podía ser "perfeccionada". En una ocasión el párroco de Ahuacatlán, municipio nahua y totonaco, me comentó: "Aquí tenemos que batallar con la religión popular", y, precisamente, ésa es la posición de la Comisión de Pastoral Indígena de la Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM). Esta concepción tendiente a depurar la religión popular de los indígenas se complementa con un catolicismo mestizo, que es una "forma de catolicismo de dominación, que permite en muchos casos sustentar ideologías racistas, discri-

minatorias y de justificación de formas serviles de explotación" en las relaciones interétnicas (Masferrer, 2004: 66-67).

La otra propuesta, más contemporánea, se basa en los planteamientos del Concilio Vaticano II, según los cuales la revelación de la palabra de Dios debe ser llevada a cabo en los términos de la cultura de cada pueblo; por lo tanto, en la misa se abandonó el latín como lengua litúrgica y el trabajo pastoral se hizo en las lenguas nacionales. En las áreas indígenas se planteó dejar de trabajar en castellano, recurrir a las lenguas autóctonas y, aun más, buscar "las semillas del evangelio" en su propia cultura. Esta es la propuesta del Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas (CENAMI) en México y de la Teología India en América Latina. Dicha propuesta está sintetizada en *El rostro indio de Dios* (Marzal), editado por el Centro de Reflexión Teológica y la Universidad Iberoamericana, ambos en México.

Es importante destacar que el CENAMI y sus sacerdotes han sido y son víctimas de procesos de carácter inquisitorial por parte de la Congregación de la Doctrina de la Fe, quien los acusa de severas desviaciones doctrinales; el único obispo mexicano que los respalda es Raúl Vera O.P. Sin embargo, es probable que se den cambios sustantivos en la actualidad, pues el papa Francisco, en sus discursos hacia el episcopado brasileño, durante la reunión del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) en julio de 2013, en Brasil, fue bastante explícito en defender la necesidad de un clero autóctono y respetuoso de las culturas indígenas.[4]

La propuesta de la Iglesia católica autóctona tiene elementos revivalistas y milenaristas, y se enmarca en los proyectos de reorganización india, como son los movimientos indios organizados en torno al Congreso Nacional Indígena de México, sin dejar de mencionar los centros de derechos humanos y de derechos indios especializados, dotados de una gran mística y una particular especialización en la defensa de los derechos contenidos en los tratados internacionales (Campos Cortés, 2001, 2007).

Una mención especial requieren los diáconos permanentes, casados católicos, en áreas indígenas.

[4] http://www.vatican.va/holy_father/francesco/speeches/2013/july/index_sp.htm

Diaconado indígena permanente.

Realizaré un análisis somero de la presencia de los diáconos de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas, Chiapas, cuyo desarrollo ha sido uno de los proyectos más complejos de la Pastoral Indígena. Es interesante destacar que el tema es de largo aliento, ya en 1973, el antropólogo y sacerdote jesuita Manuel M. Marzal Fuentes había publicado en *América Indígena* (XXXIII-1), un revelador artículo donde planteaba que la Colonia española impuso una Iglesia y un clero extraños a las culturas indígenas, e ignoró que la Revelación debía llevarse en sus propios términos culturales. Marzal planteaba la necesidad de construir una Iglesia autóctona para la Sierra y otra para la Selva del Perú; asimismo, hizo mención del problema del celibato. Es evidente que lo llamaron "al orden", ya que después nunca quiso tratar el tema.

Es importante destacar el papel del Diaconado Permanente Indígena, que trata de desarrollar un concepto que toma en cuenta tanto las tradiciones de la Iglesia, como los aportes de la cultura local.

El desarrollo de los diáconos permanentes casados se formuló y aprobó en el Concilio Vaticano II, cabe mencionar que en 1970, según el *Anuario estadístico de la Iglesia católica*, había 309 diáconos permanentes en el mundo; posteriormente, en 2009, el número ascendió a 38,155, lo que representó un incremento impresionante. En 1970, los sacerdotes (diocesanos y religiosos) sumaban 419,728, cifra que en promedio arrojaba 6.4 sacerdotes por cada 10,000 católicos. Sin embargo, en 2009, disminuyeron a 410,593, lo que en promedio equivalía a un sacerdote por cada 2,876 católicos a nivel mundial; en el caso mexicano, la situación era de un sacerdote por cada 6,183 católicos.

Los países que tienen más diáconos permanentes son los Estados Unidos (16,183), Canadá (1,090), México (813), Brasil (2,483), Chile (940), Francia (2,365), Alemania (2,903), Italia (3,799), Holanda (348) y Suiza (219); en el caso de Roma, cuyo obispo era el papa Benedicto XVI, contaba con 116 diáconos permanentes. Resulta difícil pensar que Su Santidad deseara alterar el modelo de la Iglesia, por

ello, es posible inferir que las restricciones a la ordenación de nuevos diáconos permanentes indios, es una decisión que no se toma precisamente en Roma. Cabe destacar que las ordenaciones de diáconos permanentes continúan en México; en el 2000 había 670 y en 2009 se incrementaron a 813; incluso, su arquidiócesis tiene una cantidad significativa de diáconos permanentes, cuenta con 128 miembros.

Existen dos países caribeños que tienen una correlación interesante, en la República Dominicana existen 567 sacerdotes diocesanos, 456 sacerdotes religiosos y 496 diáconos permanentes casados. En Puerto Rico, las cifras son también notables, 348 diocesanos, 327 religiosos y 401 diáconos permanentes; prácticamente, superan ambos presbiterios consagrados por separado. Lo anterior me lleva a la convicción de que la ordenación de diáconos permanentes compete a cada obispo y a las conferencias episcopales.

Al respecto, una explicación ampliamente detallada se encuentra en la extensa entrevista que Sylvia Marcos (1998) le hiciera a don Samuel Ruiz, la cual fue revisada y finalmente autorizada por él, lo cual la legítima en tanto posición institucional del Obispo de San Cristóbal de Las Casas. En ella, el entrevistado desarrolla un conjunto de explicaciones teológicas y prácticas sobre el Diaconado Permanente Casado, que resultan importantes porque en ese momento la Diócesis de San Cristóbal tenía 54 sacerdotes —la mayor de ellos ancianos—, y necesitaba reforzar la presencia católica en áreas indígenas, frente a más de mil pastores evangélicos y pentecostales.

La disidencia de la Teología India en Chiapas.

Los catequistas y otros agentes de pastoral de la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, analizaron la Biblia y llegaron a la conclusión de que los judíos, en su búsqueda por romper los lazos de esclavitud y explotación de los egipcios, no se dedicaron a poner "la otra mejilla", sino que se organizaron y defendieron con firmeza sus posiciones, al grado que prefirieron el martirio, antes que volver a la

esclavitud. Estos sectores de la Diócesis, construyeron estrategias político-militares y son la base ideológica del Ejercito Zapatista de Liberación Nacional (EZLN); sin embargo, la Diócesis no los apoyó, pero tampoco los condenó. Esta situación es medular para entender la diferencia entre los zapatistas y Las Abejas, grupo relacionado con la Diócesis que no apoya una opción armada (Campos Cortés, 2001, 2007).

Desde el lado evangélico y pentecostal.

En el campo religioso evangélico y pentecostal, la tendencia general se inclina por realizar su labor en lenguas indígenas; incluso, existe un grupo pequeño de la Teología India que hace trabajo ecuménico con el CENAMI. En la mayor parte del protestantismo o evangelismo histórico, se aplica la estrategia de trabajar en las lenguas indígenas, con biblias y otros materiales adaptados a las lenguas locales, pero tratando de implantar las concepciones del mundo judeocristiano. Algo similar sucede en el campo pentecostal, sin embargo, éste cuenta con la construcción de un clero local, autóctono y casado, que predica en lengua materna y que en ciertos casos se trata de especialistas tradicionales indígenas, "convertidos" a la "verdadera fe".

En múltiples ocasiones, estos especialistas combinan elementos carismáticos de su posición anterior con nuevos carismas "del Espíritu Santo". En otros países existen estudios que muestran su carácter étnico y cómo mezclan elementos "chamánicos" con los derivados de su nueva posición. Esta situación ha llevado a varios especialistas a tratar de comprender las dimensiones culturales del protestantimo, el evangelicalismo y el pentecostalismo indígenas. Si bien, en algunos casos implica el abandono de las tradiciones culturales y religiosas, en otros conlleva la construcción de nuevas propuestas culturales en términos de sus propias culturas indias.

Un comentario especial amerita la "conversión" a la Iglesia anglicana de un conjunto de comunidades pames (xi-iuy o pames del norte) de San Luis Potosí. Hartos de ser ignorados por los

sacerdotes católicos romanos de origen mestizo y el Estado mexicano, decidieron estar bajo la asistencia espiritual de la Iglesia católica anglicana de México, Diócesis de Occidente, la cual instaló un grupo de trabajo permanente en la región pame (Reyna, 2011). Es importante aclarar que cuando entrevisté a los sacerdotes anglicanos, éstos me explicaron que aplicaban criterios de su iglesia en países africanos, y que en esta perspectiva no tenían inconveniente en que los pames mantuvieran su ritual y visión del mundo. Lo más notable y que "alarmó" a la Iglesia católica romana fue que en la Semana Santa, una jovencita de 14 años asumió el papel de Jesús.

Al parecer, se trata de una especie de Iglesia autóctona anglicana pame en México, y en estos momentos estoy iniciando una investigación sobre el particular. Existe un caso similar de conversión masiva de los seris (1998) y los mazahuas (comunicación personal Alfonso R., 2013) a la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús.

Conclusiones.

En esta exposición comprobamos la pluralidad religiosa existente en las áreas indígenas, una diversidad que llegó para quedarse. También comprobamos que el catolicismo es diverso, sumamente heterogéneo, y que consta de cuatro expresiones: el de la Pastoral Indígena, el conservador, el articulado al catolicismo mestizo y el de la Teología India y sus disidentes del EZLN. Por su parte, los evangélicos históricos tienen expresiones diversas, aunque generalmente conservadoras: presbiterianos, nazarenos, bautistas y metodistas, entre otros.

Asimismo, hay expresiones de la Teología India presentes en un sector de los presbiterianos de Yucatán y de los anglicanos de San Luís Potosí. Respecto al mundo pentecostal, éste es muy heterogéneo y cada denominación —y a veces cada distrito de la misma— desarrolla sus propias estrategias. Es interesante mencionar la "conversión" comunitaria de grupos étnicos a propuestas no católicas, como los oames del Norte que se integraron a los anglicanos de San Luis Potosí, o los seris y mazahuas que se convirtieron a la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús.

Como se puede observar, se trata de una realidad cambiante, diversa, plural y muy difícil, por no decir imposible, de ceñir a un esquema simplista.

Conclusión

Este libro plantea una estrategia metodológica, conceptual y de investigación para el estudio de los sistemas religiosos, con particular énfasis en el campo político-religioso. El libro tiene dos capítulos conceptuales, el primero propone los conceptos de sistema religioso, eficacia simbólica y el concepto de capital simbólico como un proceso histórico de acumulación de eficacia simbólica. Estos conceptos se articulan con el concepto de energía social disponible de los sistemas religiosos. En un mundo donde el campo socio-político y religioso amplía sistemáticamente el número de actores, pensar que las sociedades son en automático católicas es una ingenuidad. Los sistemas religiosos exitosos son aquellos que han conseguido articular el tiempo social disponible de sus feligreses para el proselitismo. Propongo una estrategia de investigación para medir o al menos ponderar esa energía disponible. Lo que algunos colegas han dado en llamar el "modelo energético" es importante para despejar con datos objetivos, los sinuosos rumbos de la subjetividad y la ideologización a los que se prestan las cuestiones religiosas y simbólicas.

En América Latina, los grupos religiosos no necesitan edificios sofisticados para desarrollarse y en muchos casos, a diferencia

de Europa, las iglesias barrocas del período colonial sólo se mantienen en pie por el apoyo del Estado, que emplea el dinero de los contribuyentes para mantener el Patrimonio Histórico Cultural. Un elemento decisivo para el desarrollo de las alternativas religiosas son los especialistas religiosos reconocidos como capaces de transformar la realidad con sus prácticas sociales y sus rituales.

También discuto la noción de campo y de campo religioso. Introduzco el concepto de "arena" desarrollado por Víctor Turner. La discusión sobre campo religioso y campo político religioso incluye una confrontación entre el concepto de campo social, desarrollado por Kurt Lewin en 1951 con el de Bordieu, mucho más tarde. Comparo los conceptos de personalidad básica, personalidad de status, personalidad de clase y carácter nacional desarrollados por Ralph Linton, Margareth Mead y otros exponentes de la Escuela norteamericana de Cultura y personalidad entre 1930 y 1950, con el concepto de *habitus* y *habitus de clase* de Pierre Bordieu. Planteo que el redescubrimiento de estas categorías por el importante sociólogo francés hubiera ameritado al menos una cita o un deslinde de dichos conceptos en sus obras, desarrolladas muchos años después. Mención especial merece el concepto de *habitus* cuya similitud y dificultades con el desarrollado por Thomas de Aquino en la *Summa Theologica*, fue duramente analizado y criticado por Roberto Varela (2005) en su momento.

Asimismo señalo la dificultad de la aplicación de conceptos basados en tipos ideales, como la construcción de un campo religioso que observa o se relaciona con un campo político, mi planteo es que lo que existe en esta relación es un campo político-religioso, esto ya lo había concluido en *¿Es del Cesar o es de Dios?. Un modelo antropológico del campo religioso?* (Masferrer: 310, 2004). Sigo en esa perspectiva metodológica y este libro muestra precisamente la relación entre ambos factores, que resultan cada vez más difíciles de deslindarse, aunque es interesante destacar que tanto los actores que aparecen como religiosos, al igual que quienes aparecen "sólo" como políticos, tratan de "enmascarar" esta imbricación conceptual y operativa.

En este capítulo propongo la construcción de una estrategia de investigación desarrollada desde el Sur, que haga énfasis y tome como punto de partida los problemas de investigación y los intereses de nuestras sociedades. Las elaboraciones científicas de los europeos y norteamericanos son aportes importantes al desarrollo de nuestras disciplinas y no podemos dejarlos de lado, empero, por nuestra parte debemos esforzarnos por construir nuestras propias propuestas conceptuales, que retomen los aportes de otros colegas, ubicados en otras latitudes, pero con la preocupación de orientarnos hacia la comprensión de nuestras realidades, para ello debemos desarrollar conceptos y marcos teóricos que deriven de las mismas. Considero que el trabajo de investigación es una actividad colectiva, donde los resultados de investigación y los propuestas conceptuales deben ser confrontados y discutidos en congresos, coloquios y simposia de carácter académico donde no priven los criterios "políticamente correctos" de asimilación a los intereses de grupos y camarillas dominantes en el mundo académico, sino donde se adopten los criterios de verdad científica como factor decisivo en la construcción de teorías y definición de los resultados de investigación.

El siguiente capítulo, profundiza en la construcción de métodos cuantitativos, que orienten la investigación cualitativa. Combino la información estadística de la Iglesia Católica y las encuestas de carácter nacional, con la disponible en las oficinas nacionales de estadísticas y censos, como el INEGI mexicano, el INE chileno y el INEC argentino. Construyo las categorías de "series vitales de población" del pueblo católico. La aplicación de métodos demográficos para ponderar las dimensiones de los actores del campo religioso y su relación con la información generada por otras iglesias, distintas de la Católica, nos permite valorar adecuadamente la información generada por las oficinas de estadística y censos en la materia. La combinación de diferentes factores nos permite cualificar la situación religiosa rebasando conceptos elementales como católicos o pentecostales. La combinación de la información sobre los ritos de paso católicos como bautizos, primeras comuniones, confirmaciones y casamientos religiosos nos permite construir los

conceptos de "católicos consistentes", "masa crítica de católicos susceptible de conversión" y "masa social fluctuante entre la conversión o el regreso a la institucionalidad". Nuestra hipótesis es que este sector es sobre el que incide notablemente el discurso del Papa Francisco.

La segunda parte del libro se refiere a los estudios de casos donde se aplican las categorías y planteos conceptuales y metodológicos propuestas en la parte conceptual. En Reforma religiosa, tratados internacionales y derechos humanos analizo los motivos que impulsaron a la Jerarquía católica, asociada con el grupo de grandes empresarios católicos, los "grandes limosneros de la Iglesia", que por sus dimensiones controlan alrededor del 60% del Producto Interno Bruto (PIB). La crisis del catolicismo y su disminución constante en términos censales y el incumplimiento de los ritos de paso, llevó a los poderosos a intentar una estrategia de Estado: la vuelta a un pasado de monopolio católico, en vez de cambiar sus estrategias pastorales. El control de los legisladores, tanto federales como estatales se vio enturbiado por un proceso de repudio a las reformas del 24 constitucional. El cual sirvió paradójicamente para mostrar el aislamiento de las elites del poder, que fueron cuestionadas por fuertes movilizaciones sociales; esto sirvió de advertencia a los políticos para ponderar la debilidad y aislamiento de la Jerarquía católica.

El siguiente capítulo, "La quiebra de los paradigmas. Las iglesias y los creyentes", analiza la reformulación de los estereotipos de comportamiento electoral y político, partiendo de las variables religiosas. Muestro el empoderamiento de los laicos y las congregaciones religiosas en las movilizaciones de la sociedad civil, particularmente el Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad, dejando a la Jerarquía diocesana, solo la defensa de la vida intrauterina. Algo similar sucede con los jóvenes, el desarrollo del Movimiento #yo soy 132, iniciado en las universidades católicas, que cuestionó el proceso político y los monopolios mediáticos, mostró que los movilizaciones sociales pasan más por los religiosos progresistas que por los diocesanos conservadores.

En el campo evangélico muestro el abandono de los este-

reotipos, los protestantes históricos que habitualmente apoyan al PRI expresaron públicamente su malestar con este partido. Del mismo modo, los pentecostales se asumieron como bastante independientes e interesados en desarrollar sus propias estrategias políticas, mientras que al igual que los jóvenes católicos, los jóvenes evangélicos iniciaron, a través de las redes sociales y otros medios la construcción de estrategias políticas propias y diferentes del liderazgo de los adultos y veteranos lideres, quienes se quedaron en promesas negociadas de apoyos a los políticos que no eran tampoco compartidas por sus bases.

En Discriminados y perseguidos, los rostros de la discriminación religiosa en México, analizo las encuestas del Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (CONAPRED), tanto de la ENADIS 2005, como la de 2010. Introduje el concepto de "fricción interreligiosa" para exponer la dinámica del conflicto interreligioso. Este concepto bastante novedoso permite analizar el contacto entre sistemas que se niegan mutuamente, en cuya dinámica quedan reflejadas las dificultades para la construcción de un diálogo. También desarrollo una tipología de discriminadores, *rudos* y *técnicos*. El primero de bajo nivel educativo y socioeconómico, muchas veces rural o indígena, y por el contrario el segundo está en clases medias y altas, generalmente urbano, tiene la posibilidad de construir un doble discurso "políticamente correcto", lo cual le permite ser más efectivo en la discriminación.

En "La disputa por la hegemonía en el campo religioso mexicano. Coexistencia y ruptura, los nuevos actores" hago un análisis de la situación del campo religioso, utilizando elementos objetivos de medición. Destaca la caída de las vocaciones de los sacerdotes católicos, describo los intentos para ocultarlo y simultáneamente pongo de relieve el crecimiento de los pastores y ministros evangélicos, pentecostales, mormones, testigos de Jehová, bautistas, presbiterianos entre otras denominaciones. El crecimiento del personal de las alternativas religiosas es impresionante y en este caso existe una política de Estado por ocultar la consolidación de los ministros de culto no católicos. Se complementa con un análisis de la situación de la feligresía y los laicos mexicanos.

Le siguen dos capítulos "De Bergoglio a Francisco ¿nuevos rumbos en la Iglesia Católica" y "Cuando no escuchan lo que dice, oídos sordos de la Jerarquía al mensaje de Francisco", ambos capítulos tratan de explicar tanto las condiciones estructurales de la Iglesia Católica y el difícil contexto global e institucional en que se encuentra que la lleva a designar por primera vez a un jesuita y latinoamericano. Defino el agotamiento del modelo civilizatorio católico europeo y la necesidad de buscar una solución extrema, en *Oídos sordos* describo la estrategia de la Jerarquía católica que no quiere escuchar los planteos del Papa pues lesionan sus intereses particulares. Explico también el papel de la Conferencia de Institutos religiosos de México (CIRM) que nuclea 2,000 sacerdotes religiosos y 28,000 monjas que respaldan a Francisco, frente al conformismo de los diocesanos.

En "Los cambios en la política internacional del Vaticano" expongo un cambio radical en el alineamiento de la Santa Sede, de ser una pieza de Estados Unidos y la OTAN, con Francisco se aproxima a la de los países no alineados, con un fuerte énfasis en la defensa de las minorías católicas particularmente en Asia y África. La defensa de los inmigrantes, la búsqueda de soluciones negociadas a los conflictos internacionales y la consolidación del nacionalismo católico en los países latinoamericanos, con particular énfasis en el caso Puerto Rico, un territorio que tiene postergado un referéndum para definir su status a nivel internacional. Si observamos con cuidado, en muchos casos se deslinda de la política pro Estados Unidos de Juan Pablo II e intenta un juego propio en la arena internacional.

Cierra el libro "¡No te metas con mis indios! La disputa de las iglesias por las 'almas' en las zonas indígenas", allí analizo la crisis de las políticas misioneras tradicionales, la consolidación del Centro Nacional de Apoyo a las Misiones Indígenas (CENAMI), el órgano de apoyo a la Teología India de la Iglesia Católica, su eficacia y capacidad para responder a nuevos desafíos. Simultáneamente muestro como la aplicación de conceptos misioneros tradicionales por la Iglesia Católica la lleva a perder posiciones sustantivas frente a los evangélicos. El análisis se enriquece con el análisis de dos

casos que muestran la conversión masiva a propuestas no católicas, pentecostales y anglicanos.

El libro desarrolla así una propuesta teórica, conceptual y metodológica desde el Sur, no es algo acabado, sino una propuesta en construcción, queda a los colegas y actores sus críticas, consideraciones y aportes, en el marco de la dinámica propia de los procesos científicos.

ANEXOS

Anexo I

Transcripción de la Summa Theologica, Thomas Aquinatis, Augustae Taurinorum, Typographia Pontificia.(Art. IV, Quaestio LIV)

Respondeo dicendum quod habitus ad operationem ordinatus (...) *perfectio quaedam potentiae*

Contesto diciendo que el habitus ordenado a la operación es una perfección de la potencia

Omnis autem perfectio proportionatur suo perfectibili.
Más toda perfección es proporcional a su sujeto perfectible

Unde sicut potentia, cum sit una, ad multa se extendit secundum quod conveniunt in aliquo uno, idest in generali quadam ratione obiecti; ita etiam habitus ad multa se extendit secundum quod habent ordinem ad aliquod unum, puta ad unam specialem rationem obiecti, vel unam naturam, vel unum principium

Por lo tanto, así como la potencia, siendo una, se extiende a muchos objetos en cuanto que convienen en algo unitario, esto es, en una razón común de objeto, así también el hábito se extiende a muchos objetos Entonces, puesto que la facultad, aunque sea unica, se extiende a muchos objetos que convienen en lago unitario, o sea en la común razón de objeto, de la misma forma el habitus se extiende a mas cosas en cuanto unificadas en algo, en una razón especial de objeto, o en una naturaleza o en un principio,

> *Si igitur consideremus habitum secundum ea ad quae se extendit, sic inveniemus in eo quandam multiplicitatem. Sed quia illa multiplicitas est ordinata ad aliquid unum, ad quod principaliter respicit habitus, inde est quod habitus est qualitas simplex, non constituta ex pluribus habitibus, etiam si ad multa se extendat.*

Entonces, si consideramos el habitus en relación a los distintos objetos a los que se extiende, encontraremos en ello cierta multiplicidad. Sin embargo, puesto que esta multiplicidad está ordenada a algo unitario que constituye el objeto principal del habitus, queda claro que el mismo habitus es una cualidad simple no constituida por muchos habitus, aunque se extiende a distintos objetos.

> *Non enim unus habitus se extendit ad multa, nisi in ordine ad unum, ex quo habet unitatem.*

De hecho un habitus se extiende a más objetos relativamente a un sujeto único del que recibe su misma unidad.

Traducción y transcripción de la Dra. Eleonora Pagnota, Universidad de Roma, La Sapienza.

Anexo II

Conferencia de Superiores Mayores de Religiosos de México

México, D.F. 28 de abril de 2013

XLVIII Asamblea Nacional de la CIRM

A *la paz por la escucha compasiva y la solidaridad*

A las comunidades de religiosas y religiosos de México
Al Pueblo de México

Los representantes de las religiosas y los religiosos de México nos hemos reunido en la XLVIII Asamblea de la CIRM, del 26 al 28 de abril de 2013, en la Ciudad de México, y reflexionamos sobre **nuestro compromiso por la paz desde una espiritualidad místicoprofética**.

En continuidad con las dos Asambleas anteriores, durante esta hemos hecho un trabajo de discernimiento para *escuchar a Dios donde la vida clama* y encontrar los caminos que Dios quiere que transitemos para colaborar en la construcción de la paz.

Comenzamos nuestra reunión haciendo un análisis de la realidad de México ante el nuevo escenario. Queremos expresar algunas situaciones que nos preocupan de manera particular.

• México es un país agraviado y lastimado. Durante el gobierno de Felipe Calderón hubo más de 80,000 muertos y 26,000 desparecidos, además de un clima de inseguridad y violencia que ha fortalecido al crimen organizado y que el actual régimen, hasta la fecha, no ha sido capaz de resolver.

• Estos crímenes permanecen en la impunidad. Vemos incapacidad e ineficiencia de las instituciones encargadas de impartir justicia y hay regiones del país donde el Estado ha perdido el control. No es de extrañar que grupos de autodefensa civil busquen frenar al crimen organizado en sus localidades y expresen, de esta manera, su hartazgo ante la inseguridad, los abusos y la desprotección.

• Damos la bienvenida a la aprobación de la *Ley de Víctimas* y esperamos que detrás de ella aparezca un programa que responda eficazmente a tantas familias mexicanas agraviadas por las políticas del Estado Mexicano para enfrentar al crimen organizado.

• En nuestro servicio misionero, hemos escuchado el clamor de mujeres, niños y niñas, víctimas de la trata con fines de explotación sexual, y el clamor de los miles de migrantes que a diario cruzan el territorio nacional; no alcanzamos a ver la voluntad del actual gobierno para atender estas delicadas problemáticas.

• Lamentamos la actuación de los miembros del Instituto Federal Electoral en las últimas elecciones federales. Su actuación parcial y sesgada durante las últimas jornadas electorales, y las valoraciones y juicios que han hecho de ellas han vulnerado la credibilidad de este Instituto y con ello ponen en riesgo la vida democrática en nuestro país.

• Miramos con preocupación a los 13 millones de mexicanos que

viven en pobreza extrema y a los millones de jóvenes sin oportunidad de estudios o trabajo. Una situación así genera descomposición del tejido social y no augura un futuro de paz y justicia.

• Nos preocupa la cada vez mayor indefensión y desprotección de los defensores de los Derechos Humanos y de los periodistas. Esto se da en un clima enrarecido donde se tiende, con demasiada facilidad y con la colaboración de algunos medios de comunicación, a la criminalización de la protesta social.

Mirando de frente a esta compleja realidad, hemos reflexionado acerca de la paz. Lo hemos hecho remitiéndonos a Aquél que, resucitado, asumió la tarea de llevar la paz como el compromiso primero. Nos ilumina la figura de Jesús de Nazaret y nos alientan sus actitudes básicas: servir desinteresadamente y ponerse al lado de aquellos que viven en las fronteras de la exclusión; implicarse con las víctimas para acompañar su sufrimiento y asumir como propio su reclamo de justicia: *La paz se construye desde abajo.*

Como vida religiosa en México queremos renovar nuestro compromiso de colaborar en la construcción de la paz en nuestra patria. Lo queremos hacer a través de nuestras instituciones y comunidades. Sabemos que necesitamos desterrar de nosotros aquello que nos impida insertarnos en una cultura de paz. Hay actitudes de competencia, de búsqueda de imagen y de individualismo que nos alejan de ella.

Sabemos también que la denuncia profética, la protección del débil y de las víctimas, el compromiso con quienes trabajan por la paz y la justicia, y la solidaridad con los marginados, son esenciales en el Evangelio y se convierten en mediaciones vitales para hacer presente el reino de Dios: *La paz se construye desde adentro.*

Estamos convencidos de que necesitamos trabajar incansablemente para superar las diversas manifestaciones de la violencia que todo lo daña, y que este trabajo se realiza al lado de las víctimas y

de su causa. Es un trabajo que nos vincula como cuerpo, como red. La dignidad y la vida se defienden de manera organizada: *La paz de construye en comunidad.*

Hoy volvemos a expresar una entrañable convicción: queremos seguir en medio del pueblo, acompañarlo en su sufrimiento y su lucha, y encontrar juntos caminos de paz con justicia y dignidad. Nos sumamos al deseo del papa Francisco de ser «una Iglesia pobre y para los pobres».

Que nuestra madre de Guadalupe, testimonio de solidaridad con los más pobres, nos alcance de Dios, nuestro Padre, la gracia de estar con los "más pequeños de sus hijos".
"*Bienaventurados quienes trabajan por la paz...*" (Mt 5,9).

Por la Asamblea Nacional de la CIRM:
P. Fernando Torre, msps.
Presidente
Hna. Juana Ángeles Zárate, csc.
Vicepresidenta y las congregaciones religiosas asistentes a la reunión (s.e.u.o):

Adoratrices Perpetuas Guadalupanas. 2. Agustinas de Nuestra Señora del Perpetuo Socorro. 3. Agustinos Recoletos. 4. Apóstoles del Sagrado Corazón de Jesús. 5. Apostólicas del Corazón de Jesús. 6. Bienaventurados Mártires Coreanos. 7. Carmelitas del Sagrado Corazón. 8. Carmelitas Misioneras de Santa Teresa. 9. Carmelitas Misioneras Teresianas. 10. Compañía de Jesús. 11. Compañía de Santa Teresa de Jesús. 12. Congregación de la Divina Providencia. 13. Congregación de la Pasión de Jesucristo. 14. Congregación de María Reparadora. 15. Cooperadoras de Betania. 16. Dominicas de la Presentación de la Santísima Virgen. 17. Dominicas de la Reina del Santo Rosario. 18. Esclavas de la Inmaculada Niña. 19. Familia de Corde Jesu. 20. Franciscanas de la Inmaculada Concepción. 21. Franciscanas de María Inmaculada. 22. Fran-

ciscanas Misioneras de María. 23. Hermanas Auxiliadoras del Purgatorio. 24. Hermanas Carmelitas de San José. 25. Hermanas Catequistas Guadalupanas. 26. Hermanas de Betania. 27. Hermanas de la Caridad. 28. Hermanas de la Caridad de San Carlos Borromeo. 29. Hermanas de la Caridad del Buen Pastor. 30. Hermanas de la Caridad del Verbo Encarnado. 31. Hermanas de la Instrucción Cristiana. 32. Hermanas de la Vera Cruz Hijas de la Iglesia. 33. Hermanas de los Pobres Siervas del Sagrado Corazón. 34. Hermanas de Nuestra Señora de la Caridad. 35. Hermanas de San José de Lyon. 36. Hermanas del Corazón de Jesús Sacramentado. 37. Hermanas del Sagrado Corazón de Jesús. 38. Hermanas del Servicio Social. 39. Hermanas Franciscanas de Jesús Crucificado. 40. Hermanas Guadalupanas de la Salle. 41. Hermanas Josefinas. 42. Hermanas Maestras Católicas del Sagrado Corazón de Jesús. 43. Hermanas Mercedarias. 44. Hermanas Misioneras de la Misericordia del Sagrado Corazón. 45. Hermanas Pasionistas. 46. Hermanas Pobres Siervas del Sagrado Corazón. 47. Hermanas Siervas de Jesús Sacramentado. 48. Hermanas Trinitarias. 49. Hermanitas de Jesús. 50. Hermanitos del Evangelio. 51. Hermanos de las Escuelas Cristianas (Lasallistas). 52. Hermanos Maristas de la Enseñanza. 53. Hijas de la Caridad de San Vicente de Paul. 54. Hijas de la Pasión de Jesucristo y de María Dolorosa. 55. Hijas de María Auxiliadora. 56. Hijas de María Inmaculada de Guadalupe. 57. Hijas de María Trono de la Sabiduría. 58. Hijas del Corazón de María. 59. Hijas del Espíritu Santo.. 60. Hijas del Sagrado Corazón de Jesús. 61. Hijas del Sagrado Corazón de Jesús de Ste. Jacud. 62. Hijas del Sagrado Corazón de Jesús y Santa María de Guadalupe. 63. Hijas Mínimas de María Inmaculada.. 64. Instituto Coadjutoras del Apostolado Social. 65. Instituto de Misioneras Marianas. 66. Instituto Misiones Consolata. 67. Mercedarias Misioneras de Berriz. 68. Misioneras Catequistas de los Sagrados Corazones de Jesús y de María. 69. Misioneras Combonianas. 70. Misioneras Cordimarianas. 71. Misioneras de Acción Católica de la Inmaculada Concepción.

72. Misioneras de Acción Parroquial. 73. Misioneras de Jesús Hostia. 74. Misioneras de Jesús Sacerdote. 75. Misioneras de la Eucaristía. 76. Misioneras de la Misericordia del Sagrado Corazón. 77. Misioneras de María Xaverianas. 78. Misioneras de Nuestra Señora del Perpetuo Socorro. 79. Misioneras de San José. 80. Misioneras de Santa Teresa de Lisieux. 81. Misioneras del Espíritu Santo. 82. Misioneras del Sagrado Corazón de Jesús y Santa María de Guadalupe. 83. Misioneras del Verbo Divino. 84. Misioneras Eucarísticas de Jesús Infante y Nuestra Señora de Fátima. 85. Misioneras Eucarísticas de la Santísima Trinidad. 86. Misioneras Eucarísticas Franciscanas. 87. Misioneras Franciscanas de Guadalupe. 88. Misioneras Guadalupanas de Orizaba. 89. Misioneras Guadalupanas del Espíritu Santo. 90. Misioneras Hijas de la Divina Providencia. 91. Misioneras Hijas de la Purísima Virgen María. 92. Misioneras Hijas de Nuestra Señora de Fátima. 93. Misioneras Hijas de San Pío X. 94. Misioneras Hijas del Rosario de Nuestra Señora de Fátima. 95. Misioneras Siervas del Espíritu Santo. 96. Misioneros del Espíritu Santo. 97. Misioneros Redentoristas. 98. Oblatas de Jesús Sacerdote. 99. Oblatas del Santísimo Redentor. 100. Oblatas Eucarísticas de la Soledad de María. 101. Oratorio de San Felipe Neri. 102. Orden de Agustinos Recoletos. 103. Orden de Carmelitas Descalzos.. 104. Orden de Clérigos Regulares (Teatinos). 105. Orden de Hermanos Menores Capuchinos. 106. Orden de la Compañía de María Nuestra Señora. 107. Orden de la Merced. 108. Orden de Predicadores. 109. Orden de Santa Úrsula. 110. Pía Sociedad Hijas de San Pablo. 111. Pías Discípulas del Divino Maestro. 112. Religiosas de la Asunción. 113. Religiosas de María Inmaculada. 114. Religiosas de Santa Ana. 115. Religiosas del Sagrado Corazón de Jesús. 116. Religiosas del Sagrado Corazón de María. 117. Religiosas del Verbo Encarnado. 118. Religiosas del Verbo Encarnado y del Santísimo Sacramento. 119. Religiosas Escolapias. 120. Religiosas Filipenses Misioneras de Enseñanza. 121. Siervas de Jesús Sacramentado. 122. Siervas de la Santísima Trinidad y

de los Pobres. 123. Siervas de los Pobres. 124. Siervas del Señor de la Misericordia. 125. Siervas Guadalupanas de Cristo Sacerdote. 126. Sociedad de San Pablo. 127. Teatinas de la Inmaculada Concepción.
Amores 1318, Colonia del Valle, 03100 México, D.F.
Tel. (55) 56-04-54-14, Fax (55) 56-04-95-55, www.cirm.org.mx

Bibliografía y hemerografía

ADAME GODDARD, Jorge (1992). "Análisis de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público", en *Colección Diálogo y Autocrítica*, núm. 31, México: Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana.

ADAMS, Richard N. (1975) *Energy and Structure*. Austin: Texas University Press.

_____ (1978) *La red de la expansión humana*. México: Ediciones de la Casa Chata.

_____ (1983) *Energía y estructura: una teoría del poder social*. México: FCE.

ANDERSON, Allan (2007). *El pentecostalismo. El cristianismo carismático mundial*. Madrid: Akal.

Annuario Pontificio (2011). Citta del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana.

BANTON, Michael, comp. (1980) *Antropología social de las sociedades complejas*. Madrid: Alianza Editorial.

BARTH, Fredrik (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: FCE.

BLEGER, José (2003). *Psicología de la conducta*. México: Paidós.

BORDIEU, Pierre (1971). "Genèse et structure du champ religieux", *Revue Française de Sociologie*, vol. XII, núm. 3.

_____ (1988). "La disolución de lo religioso", en *Cosas dichas*. Buenos Aires: Gedisa, pp. 108-114.

_____ (1997). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.

_____ (2007). *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI.

BRAUDEL, Ferdinand (1980). *La historia y las ciencias sociales*. Madrid: Alianza Editorial.

CALVEIRO, Pilar (2002). *Desapariciones. Memoria y desmemoria de los campos de concentración argentinos*. México: Taurus.

CAMPICHE, Roland J. (1991) "De la pertenencia a la identificación religiosa. El paradigma de la individualización en la religión hoy en día", en *Religiones Latinoamericanas* 1, ALER-CAALAC, México.

CAMPOS CORTÉS, Gabriela (2001). "*Las abejas*". *Una utopía religiosa posible en la política. La resistencia indígena hacia la integración del modelo neoliberal*. Tesis de Licenciatura en Etnología. México: ENAH-INAH.

_____ (2007). *Teología mayense. El discurso sistémico de lo sagrado por la defensa de los derechos indígenas*. Tesis de maestría. San Cristóbal Las Casas: CESMECA-UNICAH.

CAMPOS, Bernardo (1997). *De la reforma protestante a la pentecostalidad de la Iglesia. Debate sobre el pentecostalismo en América Latina*. Quito: CLAI.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (1962). "Estudo de áreas de fricção interétnica no Brasil", *América Latina*, año 5, núm. 3, junio-septiembre.

_____ (1963). "Aculturación y 'fricción' interétnica", *América Latina*, año 6, núm. 3, julio-septiembre, pp. 33-46 [reedición electrónica del CIESAS].

CEM (2000). *Carta pastoral. Del encuentro con Jesucristo a la solidaridad con todos*. México, Conferencia del Episcopado Mexicano.

CHIHU AMPARÁN, Aquiles y LÓPEZ GALLEGOS, Alejandro (2001). "Arenas y símbolos rituales en Victor Turner", *Argumentos*, núm. 40, diciembre, México: UAM, pp. 137-151.

Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (CONADEP) (1985). *Nunca más. Informe de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas* (Informe Sábato), 7.ª ed. Buenos Aires: Eudeba.

Concilio Vaticano II (1966). *Concilio Vaticano II. Constituciones, decretos, declaraciones y legislación posconciliar*. Madrid: BAC.

Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (2005). *Primera Encuesta Nacional sobre Discriminación en México*. México: SEDESOL-CONAPRED.

_____ (2011). *Encuesta Nacional sobre Discriminación en México. Enadis 2010*. México: CONAPRED.

_____ (2012). *Encuesta Nacional sobre Discriminación en México. Enadis 2010. Resultados sobre diversidad religiosa*. México: CONAPRED.

CORELL, Richard y KOCH, Ronald (2008). *Benedicto XVI. Papa sin aureola*. Prólogo a la edición alemana Hubertus Mynarek, prólogo a la edición castellana Elio Masferrer. Epílogo de Hans Heinz Holz. México: Plaza y Valdés.

COX, Harvey (1995). *Fire from Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-First Century*. USA: Addison-Wesley Publishing Company.

DELAHANTY, Guillermo (1997). *La marca de Lewin en grupos e instituciones*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.

DELGADO, Manuel (1993). "La religiosidad popular. En torno a un falso problema", en *Gazeta de Antropología*, núm. 10, artículo 08. Consultada el 16 de junio del 2006 en: http://www.ugr.es/~pwlac/G10_08Manuel_Delgado.html

DÍAZ HIDALGO, María del Carmen (2007). "Desafíos actuales de la libertad religiosa en México a la luz de los derechos humanos", en MEDINA GONZÁLEZ, María Concepción, coord. *Una puerta abierta a la libertad religiosa (México a quince años de las reformas constitucionales en materia religiosa)*. México: Secretaría de Gobernación-SPMAR-DGAR.

DÍAZ-DOMÍNGUEZ, Alejandro (2009). "Nota metodológica: midiendo religión en encuestas de Latinoamérica", *Perspectivas desde el Barómetro de las Américas*, núm. 29, Nashville, Tennessee: Universidad de Vanderbilt.

Directorio eclesiástico de la República Mexicana. Sacerdotes, t. II, edición XIX (2007). México: Arquidiócesis Primada de México.

DOBBELAERE, Karel (1994). *Secularización: un concepto multidimensional*, 1.ª edición castellana. Traducción Eduardo Sota. México: Universidad Iberoamericana. [Edición en inglés, Londres, 1981.]

DOMÍNGUEZ, Francisco (1752). "Doctrina de la lengua de naolingo (Confesionario breve)", en ZAMBRANO BONILLA, Joseph (ed.) *Arte de lengua totonaca*. Puebla: Imprenta de la Viuda de Miguel de Ortega. [Existen reediciones como folleto independiente.]

EVANS-PRITCHARD, E. E. (1977) *Los nuer*. Barcelona: Anagrama.

FOSTER, George M. (1965) "Peasant Society and the Image of the Limited Good", *American Anthropologist*, núm. 67, pp. 293-305.

FRANCO, Iván (2009). *El* PRI *y sus obispos. El caso Berlie*. México-Buenos Aires: Libros de la Araucaria.

_____ (2013). *Política y actores religiosos en Yucatán*. Guadalajara-Nuevo León: Grafisma Editores.

FRATTINI, Eric (2013). *Los cuervos del Vaticano. Benedicto* XVI *en la encrucijada*. México: Planeta.

GAXIOLA LÓPEZ, Maclovio (1964). *Historia de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús*. Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús.

GAXIOLA, Manuel (1970). *La serpiente y la paloma*. South Pasadena, CA: Willam Carey Library.

GEERTZ, Clifford (1989). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

GINER, Salvador (1994). "La religión civil", en DÍAZ-SALAZAR, Rafael, GINER, Salvador y VELASCO, Fernando, comps. *Formas modernas de religión*. Madrid: Alianza Editorial.

GIURIATI, Paolo y MASFERRER KAN, Elio, coords. (1998) *No temas..., yo soy tu madre. Estudios socioantropológicos de los peregrinos a la Basílica de Guadalupe*. México: Plaza y Valdés.

GOFFMAN, Erving (1989). *Estigma. La identidad deteriorada*, 4.ª ed. Buenos Aires: Amorrortu.

GOIZUETA, Roberto S. (2007) "Porque Dios está cerca, Dios es real: realismo simbólico en el catolicismo popular latino-estadounidense y en la cristiandad medieval", en HORSFIELD, Peter, E. HESS, Mary, M. MEDRANO, Adán y ENRÍQUEZ, Juan Carlos (eds.)

Medios y creencias. Perspectivas culturales del cristianismo en el entorno mediático. México: Plaza y Valdés Editores/Universidad Iberoamericana, pp. 73-90.

GONZÁLEZ, Fernando M. (1996) *Una historia sencilla: la muerte accidental de un Cardenal (Caso Posadas)*. México: IIS-UNAM/Plaza y Valdés.

GOODALL, Norman (1961, 1970). *El movimiento ecuménico: qué es y cómo trabaja*. Apéndice de Marcelo Pérez Rivas. Buenos Aires: La Aurora.

GRANILLO RODRÍGUEZ, Hortencia (2011). *La religión en el Censo de Población y Vivienda* 2010. Dirección General de Estadísticas Sociodemográficas-Dirección General Adjunta del Censo de Población y Vivienda-Dirección de Diseño Conceptual-INEGI. Conferencia magistral presentada en el XI RIFREM, Puebla. [Versión en Power Point.]

HERSKOVITS, Melville J. (1948-1952) *The Man and his Work. The Science of Cultural Anthropology*. New York: A. A. Knopf.

_____ (1992) *El hombre y sus obras. La ciencia de la antropología cultural*, 10.ª reimp. México: FCE.

IGLESIA CATÓLICA (1992). *Catecismo de la Iglesia Católica*. Madrid: Asociación de Editores del Catecismo.

JIMÉNEZ MUÑOZ, Víctor (2009). "El proceso contra Chichimecatecuhtli Ometochtzin: la Inquisición y la implantación del régimen colonial en México. El trabajo pionero de Luis González Obregón", en *Proceso inquisitorial del cacique de Tetzcoco*. Paleografía y nota preliminar de Luis González Obregón. México: 53.º Congreso Internacional de Americanistas/Secretaría de Cultura del Distrito Federal.

KARDINER, Abram (1945). *El individuo y su sociedad: la psicodinámica de la organización social primitiva*. Prólogo de Ralph Linton, traducción de Adolfo Álvarez Buylla. México: FCE.

LALIVE, D'EPINAY, Christian (1975). *Religion, dynamique sociale et dépendence (Le protestantisme en Argentina et au Chili)*. Paris-La Haye: Mouton.

LAMADRID SAUZA, José Luis, coord. (1994). *La larga marcha a la modernidad en materia religiosa. Una visión de la modernización de México*. México: FCE.

LEACH, Edmund (1993). *Cultura y comunicación. La lógica en la comunicación de los símbolos*, 5.ª ed. Madrid: Siglo XXI.

LÉVI-STRAUSS, Claude (1976). *Antropología estructural* (I). Buenos Aires-México: Eudeba.

LÉVY-BRUHL, Lucien (1949). *Les carnets de Lucien Lévy-Bruhl*. Préface Maurice Leenhardt. Paris: Presses Universitaries de France.

LEWIN, Kurt (1951). *Field Theory in Social Science*. New York: Harper and Row.

_____ (1988). *La teoría de campo en la ciencia social*. Barcelona: Paidós Ibérica.

LIENHARDT, Godfrey (1954, 1975). "Los chilluk del Alto Nilo", en FORDE, Daryll. *Mundos africanos. Estudios sobre las ideas cosmológicas y los valores sociales de algunos pueblos de África*. México: FCE, pp. 213-248.

LINTON, Ralph (1977). *Cultura y personalidad*. México: Fondo de Cultura Económica.

MALINOWSKI, Bronislaw (1973). *Los argonautas del Pacífico Occidental*. Barcelona: Península.

MALLIMACI, Fortunato (2008). *Primera encuesta sobre creencias y actitudes religiosas en Argentina*. Buenos Aires: FONCYT-CEIL PIETTE/CONICET. (26 de agosto.)

_____ (2011). "De la Argentina católica a la Argentina diversa. De los catolicismos a la diversidad religiosa", en ODGERS ORTÍZ, Olga, coord. *Pluralización religiosa de América Latina*. México: El Colegio de la Frontera Norte-CIESAS, pp. 75-130.

MARCOS, Sylvia (1998). "Teología India: la presencia de Dios en las culturas. Entrevista con don Samuel Ruiz", en *Revista Académica para el Estudio de las Religiones. Chiapas: el factor religioso. Un estudio multidisciplinario de las guerras santas del fin del milenio*. México: Elio Masferrer Kan *et al.* eds., vol. II, pp. 33-65.

MARZAL, Manuel M. (1973) "¿Es posible una iglesia indígena en el Perú", *América Indígena*. México, vol. XXXIII, núm. 1, pp. 107-123.

_____ (1983) *La transformación religiosa peruana*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

_____ (1985) *El sincretismo iberoamericano*. Lima: Pontificia

Universidad Católica del Perú.

_____ (1988) *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la Gran Lima*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

_____, comp. (1994) *El rostro indio de Dios*. México: CRT-UIA.

_____ (2002). *Tierra encantada: tratado de antropología religiosa de América Latina*. Madrid: Trotta.

MASFERRER KAN, Elio (2004). *¿Es del César o es de Dios? Un modelo antropológico del campo religioso*, 1.ª ed. México: Plaza y Valdés/CIICH-UNAM. [Segunda edición, 2007.]

_____ (2009). *Religión, poder y cultura. Ensayos sobre la política y la diversidad de creencias*. Buenos Aires-México: Libros de la Araucaria. [Reeditado en 2013.]

_____ (2011a). *Pluralidad religiosa en México*. Buenos Aires-México: Libros de la Araucaria.

_____ (2011b). "Algunas cuestiones conceptuales en antropología de las religiones". *Claroscuro, revista del Centro de Estudios sobre Diversidad Cultural*. Rosario, Argentina, año X, núm. 10, pp. 61-78.

_____ (2013a). "Católicos, evangélicos, liberales y no creyentes. Los nuevos actores del campo político-religioso mexicano", en *Memorias del XIV Encuentro de la RIFREM*, Tijuana.

_____ (2013b). "La crisis del catolicismo en Argentina: su impacto en los ritos de paso", *Cultura y Religión*, vol. 7, núm. 1, Iquique-Chile: Instituto de Estudios Internacionales-Universidad Arturo Prat.

MEAD, Margareth (1970, 1977, 1990). *Cultura y compromiso. Estudio sobre la ruptura generacional*. México-Barcelona: Gedisa.

MEDINA GONZÁLEZ, María Concepción, coord. (2007) *Una puerta abierta a la libertad religiosa (México a quince años de las reformas constitucionales en materia religiosa)*. México: Secretaría de Gobernación-SPMAR-DGAR.

MÉNDEZ GUTIÉRREZ, Armando, comp. (1992) *Una ley para la libertad religiosa*. México: Diana/Cambio XXI Fundación.

NUZZI, Gian Luigi (2010). *Vaticano, S.A. Veinte años de secretos financieros y políticos de la Iglesia contenidos en dos maletas de cuarenta kilos*. Traducción Bárbara Burani. Madrid: Ediciones Martínez Roca.

_____ (2012). *Las cartas secretas de Benedicto* XVI. Traducción Juan Carlos Gentile. México: Ediciones Martínez Roca.

ORTEGA, José A. (1998) *Mis memorias. En la Iglesia y la Asamblea Apostólica de la Fe en Cristo Jesús*. [Sin otros datos bibliográficos.]

ORTÍZ, Fernando (1963). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana: Consejo Nacional de Cultura.

PIHO, Virve (1982). *La secularización de las parroquias en la Nueva España y su repercusión en San Andrés Calpan*. México: INAH-SEP.

RAMBO, Lewis R. (1996) *Psicosociología de la conversión religiosa, ¿convencimiento o seducción?* Barcelona: Herder.

Rationarum Generale Ecclesiae. *Anuario estadístico de la Iglesia católica (Annuarium Statisticum Ecclesiae)*. Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

RIBEIRO, Darcy (1969, 1977). *Las Américas y la civilización. Proceso de formación y causas del desarrollo desigual de los pueblos americanos*, 3.ª edición aumentada. México: Extemporáneos-UNAM.

RODRIGUES BRANDÃO, Carlos (1987). "Creencia e identidad: campo religioso y cambio cultural", *Cristianismo y Sociedad*, vol. XXV/3, núm. 93, pp. 65-106. México: Tierra Nueva.

SILLS, David L., dir. (1974) *International Encyclopedia of the Social Sciences*. New York: The Macmillan Company and the Free Press.

_____ y CERVERA TOMÁS, Vicente, dirs. (1979) *Enciclopedia internacional de las Ciencias Sociales*, 2.ª reimp. Madrid: Aguilar.

SMUCLER R., Sergio (1998). "Raël, Mesías tecnocrático (una religión de ovnis)", en *Sectas o iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos*. México: Plaza y Valdés, pp. 463-489.

SORIANO NÚÑEZ, Rodolfo (1999). *En nombre de Dios. Religión y democracia en México*. México: IMDOSOC-Instituto Mora.

STOLL, David (1990). *Is Latin America Turning Protestant?: The Politics of Evangelical Growth*. Berkeley: University of California Press. [Existe traducción editada por Abya Ayala, Quito, Ecuador.]

STROTMANN, Norberto y PÉREZ GUADALUPE, José Luis (2008). *La Iglesia después de Aparecida: cifras y proyecciones*. Lima, Perú: Diócesis de Chosica-Instituto de Teología Pastoral Fray Martín.

TRILLAS, Enric *et al.* (1995) *Introducción a la lógica borrosa*. Barcelona: Ariel

Matemática, p. 145.

TURNER, Victor (1974). *Drama, Fields and Metaphors*. Ithaca-London: Cornell University Press.

_____ (1980). *La selva de los símbolos: aspectos del ritual ndembu*. Madrid: Siglo XXI.

_____ (1988). *El proceso ritual, estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus.

VARELA, Roberto (1984). *Expansión de sistemas y relaciones de poder. Antropología política del estado de* Morelos. México: UAM-I.

VARGAS LLOSA, Mario (2013). "Piedra de toque/Los parias del Caribe". *Reforma*, 3 de noviembre.

Vatican Information Service. Boletín del 19 de mayo de 2006.

VERDUGA, Demián (2013). *Antes que se vuelvan mariposas. La historia del secuestro de la familia Forti en febrero de* 1977. Prólogo de María Seoane. Buenos Aires: Biblos.

WEBER, Max (1915, 1980). "Rasgos principales de las religiones mundiales", en ROBERTSON, Roland. *Sociología de la religión*. México: FCE, pp. 17-36.

WORNAT, Olga (2002). *Nuestra Santa Madre. Historia pública y privada de la Iglesia católica argentina*. Buenos Aires: Ediciones B.

WYNARCZYK, Hilario (2009). *Ciudadanos de dos mundos. El movimiento evangélico en la vida pública argentina* 1980-2001. San Martín, Argentina: UNSAM Edita-Universidad Nacional de San Martín.

YALLOP, David (1984). *En nombre de Dios*, 2.ª ed. Traducción Sebastián Bel Spino. México: Diana, 1985.

_____ (2007). *El poder y la gloria: la historia oculta del papado de Juan Pablo* II. Buenos Aires: Planeta.

Hemerografía en internet (entrevistas y discursos)

"Entrevista al [arzobispo Lorenzo Baldisseri] secretario de la Congregación para los obispos. Unidad, intercambio y colegialidad. Qué es y para qué sirve la visita 'ad limina Apostulorum'", por Mario Pozzi, L'*Osservatore Romano*, núm. 17, viernes 26 de abril de 2013, p. 9.

Entrevista a la asesora del Director del INE, Francisco Labbé Mariana Alcérreca: "En el Censo 2012 sí ha habido manipulación", por Mónica González, en *Actualidad y Entrevistas*, 26 de abril de 2013. Ciperchile. Portal de Noticias, en http://ciperchile.cl/2013/04/26/mariana-alcerreca-%E2%80%9Cen-el-censo-2012-si-ha-habido-manipulacion%E2%80%9D/

Entrevista al cardenal peruano Cipriani Thorne: "Papa Francisco: 'un místico con capacidad de gobierno'. 'La misión de la Iglesia no es política'", por Andrés Beltramo Álvarez. Ciudad del Vaticano, 27 de marzo de 2013, en http://vaticaninsider.lastampa.it/es/reportajes-y-entrevistas/dettagliospain/articolo/francisco-francis-francesco-23648/

RAMÍREZ, Bertha Teresa. "Luege: en las elecciones pasadas ni los católicos votaron por el PAN". *La Jornada*, México, 27 de agosto de 2012, p. 41.

REYNA, Miguel Ángel. "Pames cambian de religión con la esperanza de salir de pobres". *La Jornada*, México, lunes 10 de octubre de 2011, p. 28.

TAHORIA, José Juan. "De influyente a casi irrelevante. El número de fieles católicos está en la cifra más baja del último siglo". *El País*, versión electrónica, consultada el 18 de agosto de 2012.

Textos de los discursos del papa Francisco en varias lenguas, incluido el castellano. Tomados de la página web del Vaticano: http://www.vatican.va/holy_father/francesco/speeches/2013/july/index_sp.htm.

Vatican Information Service (VIS). "A los movimientos eclesiales: la Iglesia no puede encerrarse en sí misma". VIS*news*130520, Ciudad del Vaticano, 18 de mayo de 2013.

Vatican Information Service. VIS*news*130905.

WORTHEN, Molly. "Catholics and the Power of Political Communion". *The New York Times. Sunday Review*. New York, September 15, 2012. online. Print September 16, 2012.

Hemerografía sobre Puerto Rico en internet

http://m.aciprensa.com/noticia.php?n=9455
http://m.aciprensa.com/noticia.php?n=9455
http://www.camarlengo.com/2011/11/acusan-a-arzobispo-de-san-juan-de-intervenir-en-politica/
http://www.elnuevodia.com/melindaromeroalegaquearzobisposera-trasladadofueradelaisla-1496496.html
http://www.elnuevodia.com/padrewilliepena-1231276.html
http://www.elnuevodia.com/padrewilliepena-1231276.html

http://www.elnuevodia.com/Xstatic/endi/template/imprimir.aspx?id=1110987&t=3
http://www.elnuevodia.com/Xstatic/endi/template/imprimir.aspx?id=453171&t=3
http://www.elnuevodia.com/Xstatic/endi/template/imprimir.aspx?id=453171&t=3
http://www.noticel.com/noticia/112566/vista-arzobispo-melinda-dispuesta-a-testificar.html
http://www.primerahora.com/entretenimiento/tv/nota/experiodistaorlandolugodemandaaproductorasorayasanchez-546047/
http://www.primerahora.com/entretenimiento/tv/nota/experiodistaorlandolugodemandaaproductorasorayasanchez-546047/
http://www.primerahora.com/noticias/gobiernopolitica/nota/melindaromerovuelveacondenaraccionesdelarzobispo-574316/
http://www.wapa.tv/noticias/locales/vaticano-ordena-al-arzobispo-quitar-el-altar-de-la-patria_20130422231059.html

Índice

Prólogo.....7

1. Una propuesta metodológica alternativa 15

2. El rol de los ritos de paso en los procesos de cambio religioso. Un enfoque cuantitativo.....45

3. Reforma religiosa, tratados internacionales y derechos humanos...83

4. La quiebra de los paradigmas. Las iglesias y los creyentes en las elecciones de 2012.....97

5. Discriminados y perseguidos. Los rostros de la discriminación religiosa en México (2010).....111

6. Coexistencia y ruptura. Los nuevos actores.....121

7. De Bergoglio a Francisco. ¿Nuevos rumbos en la Iglesia católica?.135

8. Cuando no escuchan lo que dice. Oídos sordos de la Jerarquía al mensaje de Francisco.....149

9. Los cambios en la política internacional de la Santa Sede.....161

10. ¡No te metas con mis indios! La disputa de las iglesias por las "almas" en las zonas indígenas.....175

Conclusión.....193

Anexo I. Transcripción de la *Summa Theologica*, Thomas Aquinatis, Augustae Taurinorum, Typographia Pontificia. (Art. IV, Quaestio LIV).....203

Anexo II. Conferencia de Superiores Mayores de Religiosos de México.México, D.F. 28 de abril de 2013.....201

Bibliografía y hemerografía.....213

Los contenidos de este libro pueden ser
reproducidos, en todo o en parte, siempre
y cuando se cite la fuente y se haga con
fines académicos, y no comerciales.

Esta obra se realizo en: IMPRESOS J&S
Calle 4, N° 275, Int.2, Col. Pantitlan Del. Iztacalco.
C.P.08100, México, D.F. tel.: 57 58 39 33
Email:impresosjys@gmail.com
1000 Ejemplares Marzo 2014

Otros libros y antologías del autor

Estado Laico y contrarreforma al 24 constitucional. Libros de la Araucaria, México-Buenos Aires 2013.(Compilador)

Pluralidad religiosa en México. Cifras y proyecciones. Libros de la Araucaria, Buenos Aires-México, 2011.

Los Pueblos Indígenas de Puebla.
Atlas Etnográfico. (INAH, S. de Cultura del Estado de Puebla, CONACYT), 2010

Religión, Poder y Cultura. Ensayos sobre la política y la diversidad de creencias. Libros de la Araucaria, México-Buenos Aires, 2009. Segunda edición 2013.

Los Dueños del Tiempo. Los Tutunakú de la Sierra Norte de Puebla. Fundación Juan Rulfo, México, D.F., 2009.

¿Es del Cesar o es de Dios? Un modelo antropológico del campo religioso. Plaza y Valdés editores. UNAM, México, (2004) 2007, con dos ediciones.

Cambio y continuidad entre los totonacos de la Sierra Norte de Puebla. Libro, Publicado por la Editora del Estado de Veracruz, Jalapa, 2006.

Los totonacos. Monografía. Comisión Nacional para el desarrollo de los pueblos indios. PNUD, México, D. F. 2004

El libro explica en forma sencilla y rigurosa los temas más significativos de la cuestión religiosa. En América Latina, los grupos religiosos no necesitan edificios sofisticados para expandirse. Un elemento decisivo para el desarrollo de las alternativas religiosas son los especialistas religiosos reconocidos como capaces de transformar la realidad con sus prácticas sociales y sus rituales, junto con la actitud cada vez más activa de los fieles que no aceptan los roles pasivos que les asignan los jerarcas religiosos.

Diversos temas desfilan por el libro: datos duros sobre la crisis institucional, el abandono de los bautizos, primeras comuniones y matrimonios religiosos católicos, enriquecido con un análisis comparativo de Argentina, Chile y México, donde muestra la consolidación del campo evangélico y no creyente. Expone también la reforma religiosa, los creyentes en los procesos electorales, la discriminación por adscripción religiosa, la configuración de nuevos actores político-religiosos, la designación de Bergoglio y el rechazo de los conservadores a sus propuestas, los cambios en la política internacional vaticana y la disputa por los espacios socio religiosos en el mundo indígena entre católicos y evangélicos.

Este libro plantea y aplica una estrategia metodológica, conceptual y de investigación para el estudio de los sistemas religiosos, con particular énfasis en el campo político-religioso. Propone los conceptos de sistema religioso, eficacia simbólica y capital simbólico articulándose con energía social disponible de los sistemas religiosos. En un mundo donde el campo socio-político y religioso amplía sistemáticamente el número de actores, pensar que las sociedades latinoamericanas son en automático católicas, es una ingenuidad. Los sistemas religiosos exitosos tanto evangélicos como católicos son aquellos que han conseguido artic lar el tiempo social disponible de sus feligreses para el proselitismo. Define una estrategia de investigación para medir o al menos ponderar esa energía social disponible.

El libro que presentamos es de lectura imprescindible para entender la situación del mundo religioso en México y América Latina.

ISBN: 978-607-00-7670-1

creative commons